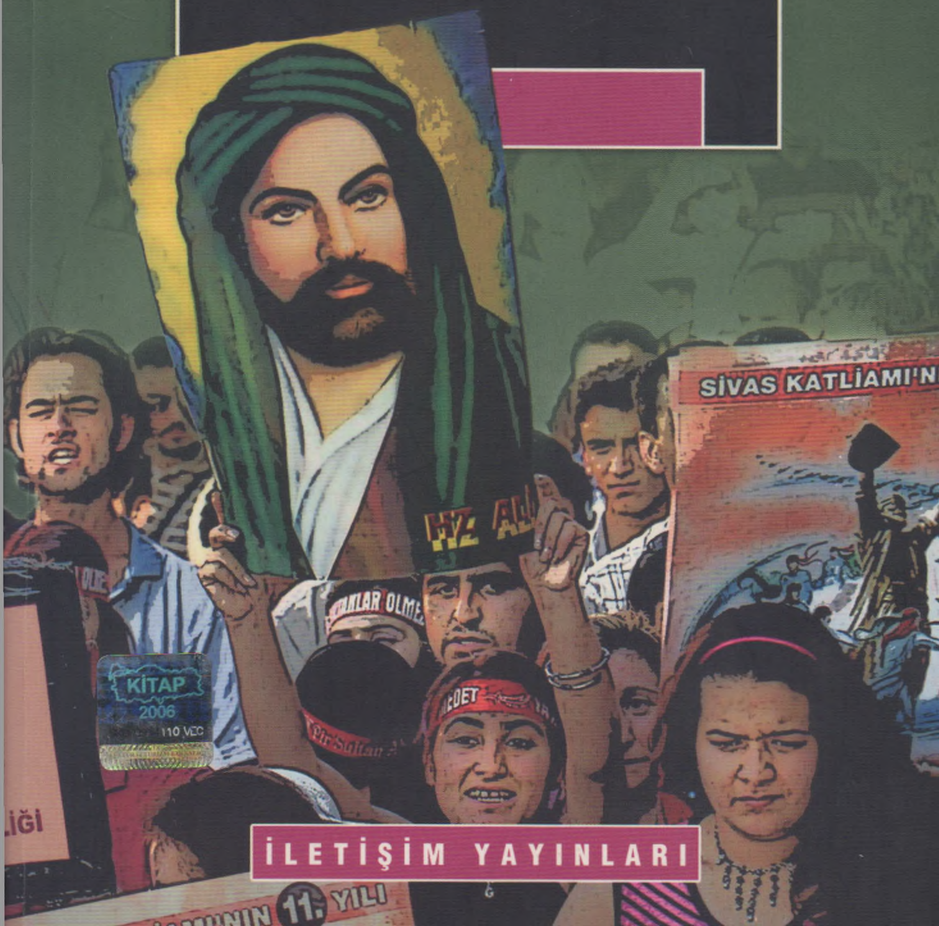
Élise Massicard

Türkiye'den Avrupa'ya

Alevi Hareketinin Siyasallaşması



İLETİŞİM YAYINLARI

ÉLISE MASSICARD

Alevi Hareketinin Siyasallaşması

ÉLISE MASSICARD Paris Sosyal Bilgiler Enstitüsü'nde öğretim görevlisi. CNRS'de araştırmacı ve *European Journal of Turkish Studies*'de redaksiyon komitesi üyesi.

Fransa Kültür Bakanlığı'nın katkılarıyla yayımlanmıştır.

L'autre Turquie

İletişim Yayınları 1265 • Araştırma-İnceleme Dizisi 217
ISBN-13: 978-975-05-0541-6

1. BASKI 2007, İstanbul (1000 adet)

EDİTÖR Can Belge
DİZİ KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç
KAPAK Suat Aysu
KAPAK FOTOĞRAFI Selahattin Sönmez
KAPAK FİLMİ Mat Yapım
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Ziya Osman Bangu
MONTAJ Şahin Eyilmez
BASKI ve CİLT Sena Ofset

İletişim Yayınları
Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

ÉLISE MASSICARD

Türkiye'den Avrupa'ya

Alevi Hareketinin Siyasallaşması

L'autre Turquie

ÇEVİREN *Ali Berktay*



i l e t i ş i m

İçindekiler

Teşekkür

Bu kitap Gilles Kepel'in yönetiminde hazırlanan bir doktora tezinden yola çıktı –karşılaştırma anlayışı ve sezgileri çok değerliydi, sabrı ve güveni için kendisine teşekkür borçluyum– ve Hamit Bozarslan, François Georgeon, Georg Elwert ve Christophe Jaffrelot'nun destekleriyle ilerledi. Âkil uyarı ve eleştirileri son derece yapıcıydı. Aynı zamanda, bu araştırmada bana yardım eden herkese derin şükranlarımı iletmeyi borç biliyorum: Çalışmanın altındaki fikrî tabana çok destek veren Gilles Dorronsoro; aydınlatıcı ve kesin bakışıyla, aynı zamanda hiç kesmediği desteği ve şevkatiyle eserin özünü zenginleştiren Benoit Fliche; tavsiyeleri, uyarıcı fikirleri ve çalışmamı defalarca okuma zahmetine katlandıkları için Jean-François Bayart, Hamit Bozarslan, Friedmann Büttner, Nathalie Clayer, Ayşe Çağlar, Marc Deman, Altan Gökalp, Nilüfer Göle, Ayşe Güneş-Ayata, Martin Greve, Hans-Lukas Kieser, Jean-François Pérouse, Olivier Roy, Günter Seufert, Emma Sinclair-Webb, Martin Sökefeld, Işık Tandoğan, Alexandre Toumarkine ve Horst Unbehaun.

Araştırmalarım Paris'teki IEP'in, Eğitim ve Araştırma Bakanlığı'nın, Centre D'Études et de Recherches International'in, Berlin'deki Marc Bloch Merkezi'nin, Deutsche Forschungsgre-

meinschaft'ın, EHESS'in, İstanbul Fransız Araştırmları Enstitüsü'nün, CNRS'nin ve Centre d'Études et de Recherches Politiques, Administratives et Sociales'in (Lille) karşılama ve materyal yardımlarıyla mümkün hale gelmiştir: Onlara da buradan teşekkürler.

Bu araştırmanın "konusu" olarak sabırla, teveccühle ve çoğunlukla da dostça beni ağırlayan ve sorularıma cevap vermeyi kabul eden Alevi görüşmecilerim: Ali, Ali, Ali Arslan, Ayşe, Divane, Doğan, Emrah, Fatma, Figen, Hakan, Hasan, Hüseyin, İlhan, Cem, İpek, Kenan, Nadime, Selman, Süleyman, Serpil, Seydi, Umut, Yücel, Zülfüye ve diğerleri, onlara da en içten minnet hislerimi gönderiyorum. İsimlerini saklasam da, kitapta kendilerini tanıyacaklardır. Çok üzülerek de olsa, bu teşekkürlerin yanında, çalışmamın oluşma sürecinde sıkıntı çekmiş herkesten de özür dilemeliyim.

Giriş

Nüfusun farklı boyutları içindeki çeşitliliği ve bu çeşitliliğin yönetilmesi, günümüzde Türkiye açısından, iki nedenden ötürü çok önemlidir. Bir yandan, nüfusun çeşitliliği sorunu Türkiye'nin Avrupa Birliği ile yakınlaşması bağlamında, gündemin acil maddelerinden biri haline gelmiştir. Bu konu zaten, entegrasyon, kişilerin dolaşımı ve göç sorunu bağlamında Birlik'te toplu bir sorun olarak yaşandığı gibi, ayrıca tek tek her üye ülkenin karşısına da dikilmektedir. Her ülke konuya kendi farklı yanıtlarıyla yaklaşmakta, bu yanıtlar da "çokkültürlülük"ten bölgeciliğe kadar uzanan ve kimi zaman da baskıcı çözümler içeren geniş bir yelpazeyi kapsamaktadır. Türkiye örneğinde ise, Avrupa kurumları "azınlıklar"ını koruması ve onlara eşit davranması konusunda Türkiye'yi sıkıştırmakta; daha genel anlamda Türkiye'nin ulusalcı bir modelden vazgeçip ulusüstü bir toplulukla bütünleşip bütünleşemeyeceği merak edilmektedir. Öte yandan, bu ülke 1980'lerden bu yana farklılıklarının tanınmasını –daha başka birçok ülkede de görüldüğü üzere, ama göreceli olarak onlardan daha şiddetli bir tarzda– talep eden kimlik hareketlerinin atılımıyla karşı karşıyadır. Bu alandaki belli başlı hareketler de Kürt milliyetçiliği, İslâmcılık ve Aleviciliktir. Bu sorun, ülkenin insanî çeşitliliğinin devlet ku-

rumları tarafından yönetilme tarzlarının, bunların Osmanlı İmparatorluğu'ndan Cumhuriyet'e gelinceye dek zaman içinde nasıl bir evrim geçirdiğinin sorgulanmasını zorunlu kılmaktadır. Böylesi bir girişim dinin ve farklılıkların siyasallaşma süreçlerinin ve tarzlarının anlatılmasını gerektirir. Çokkültürlülüğü benimsemeyen bu ülkede –resmî ünitarizm 1990'lardan beri biraz gerilemiş olsa da– ilgili taraflar çeşitlilik ve ayrılıkçılık (partikülarizm) haklarını nasıl talep etmekte, Türk ulusal kimliği ne şekilde yeniden tartışılıp ifade edilmektedir?

Devlet kurumlarına genellikle cepheden karşı çıkan kimlik hareketlerine göre Aleviciliğin çözümleme açısından elverişli bir yanı vardır: Resmî ideolojiye İslâmcı ve Kürt milliyetçisi hareketler kadar *a priori* doğrudan karşı çıkmadığı için Türk kimliğinin ve ona getirilen yeni düzenlemelerin karmaşıklığının daha ince ince sorgulanmasına olanak verir. Siyasal, dinî, kültürel alanlarda etkin, çoğul ve çokbiçimli bir hareket söz konusudur. Bu hareket, Türk usulü laikliğin kökten yeniden düşünülmesini ve devlet ile din arasındaki ilişkilerin yeniden gözden geçirilmesini zorlamaktadır. Ama aynı zamanda gözlemciyi de tek bir alana sınırlı kalmamaya, birçok alanı birden kucaklamaya ve aralarındaki bağları sorgulamaya itmektedir. Alevicilik, çağdaş Türkiye'yi ve karşı karşıya kaldığı sorunları tersten bakarak kavrayabilme çabası için iyi bir giriş kapısıdır.

Aynı zamanda ülkenin Avrupa ile ilişkilerinin ne şekilde kurulduğunu ve verdiği göç hareketini de aydınlatmaya yardımcı olmaktadır. Türkiye'nin verdiği göç, yaklaşık 3,5 milyon kişiyle, Avrupa Birliği içinde yer alan birlik dışı en büyük nüfus topluluğunu oluşturmaktadır. Bu göçmen nüfus Fransa'da daha küçük boyutlu olduğu için yeterince bilinmese de, Almanya'da, ama aynı zamanda Belçika ve İsviçre'de varlığı çok daha güçlü bir biçimde hissedilmektedir.

Diğer yandan, Türkiye'deki hareketlerin hepsi gibi, Alevicilik de göç alanında etkindir. Ülkede hayata geçirilmesi güç bir strateji olan, ayrılıkçılığı siyasal bir kaynak olarak kullanmak, Almanya'da daha kolay bir hal almakta, hatta Avrupa kurumları tarafından "azınlıkların korunması" çerçevesinde destek-

lenmektedir. Bu temel veri –Almanya ve Avrupa'da, hatta Türkiye'de de– Alevici hareket açısından olduğu kadar, Türk devleti ve Avrupa kurumları için de güç dengelerini ve oyunun kurallarını değiştirmektedir. Bu sorunun Avrupa sahnesine çıkışı görece yakın tarihli olduğu için, Aleviler örneği söz konusu değişimlerin kesin bir biçimde saptanmasını sağlamaktadır. Dolayısıyla bu prizmadan bakılarak, yukarıdan (kurumlar düzeyinde) ve aşağıdan (toplumsal hareketler düzeyinde) cereyan eden çok sayıda karşılıklı bağımlılık çözümlenebilir; bu ilişkiler, Avrupa'yı ve Türkiye'yi ayrı ve birbirine kapalı siyasal alanlar olarak gören bakışı esnetmekte, gerçekleşen gelişimlerin ve karşılıklı ilişkilerin topluca ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Alevicilik, çoğul karşılıklı bağımlılıklarla dolu bir dünyada siyaset yapma tarzlarını aydınlatmaktadır ve bu düşünce biçimi daha birçok alana ve konuya da taşınabilir.

ALEVİLER NASIL TANIMLANABİLİR?

Peki ama, kimdir bu Aleviler? Onların kendilerini bir ölçüde gizlemelerinin yanı sıra, Aleviler hakkında geniş çaplı bir yanlış bilgilenme de söz konusudur. Türkiye hakkında veya Türkiye'den gelen göç hakkında, hatta azınlıklar hakkında kaleme alınmış, ama Alevilerin adının bile geçmediği genel türdeki eserleri saymıyoruz bile. Sınırları zor çizilen ve anlaşılması güç bir topluluktur Aleviler. Türk devletinin kararlı ünitarizmi bu topluluğu istatistikî açıdan görünmez ve kavranamaz kılmaktadır.[1]

1 Alevi farklılığı, diğerlerine göre daha da hasıraltı edilmiş durumdadır. 1965'e dek nüfus sayımlarında konuşulan dillerden söz edilir ki, bu da dil çeşitiliğinin örtük bir biçimde tanınması anlamına gelir. Ayrıca aynı nüfus sayımlarında beş dinî topluluk tanımlanır: Müslümanlar, Hıristiyanlar, Yahudiler, dinsizler ve "diğerleri". Hıristiyanlar, kendi içlerinde Katolik, Ortodoks, Protestan, Gregoryen diye ayrılır; ama Müslümanlar arasında asla Sünni ve Alevi diye bir ayrıma rastlanmaz. Bu bilinçli bir politikadır: Devlet İstatistik Enstitüsü'nün müdürü 12 Ekim 1940'ta radyoda yaptığı konuşmada, nüfus sayım memurlarına tüm Müslümanları "Sünni, Şafi, Alevi, vb mezhep ve tarikat farkı belirtmeden" Müslüman olarak kaydetmelerini açıkça bildirir. Fuat Dündar, *Türkiye Nüfus Sayımlarında Azınlıklar*, İstanbul, Doz, 1999, s. 56. Sadece 1960'larda çıkartılmış köy envanterlerinde, Alevi aidiyeti kayda geçirilmiş, ama bu veri de yayımlanmamıştır.

Ayrıca Aleviliğin dışsal işaretleri de yoktur –veya pek azdır. Kamusal alanda Alevilere ait diye tanımlanabilecek davranış biçimleri yok gibidir. Üstelik toplum dışına itilmiş bu aidiyet hakkında kişiye zarar verebileceği durumlarda takıyye yapmak, olası ayrımcılıklardan kaçınmak amacıyla hâlâ sürdürülmektedir. Son olarak da Aleviler siyasal bir örgütlülük içine girseler bile, bunu çoğunlukla Alevi olarak değil de, daha genel çerçevelerde –örneğin sol akımlar içinde– yapmaktadırlar. Oysa Kürt milliyetçiliği uluslararası bir boyut kazanmış ve medyatikleşmiştir. Bununla birlikte 1980'lerin sonundan bu yana ortaya çıkan bir kimlik hareketi Türkiye'de ve aynı zamanda Batı Avrupa'daki göçmen topluluğu içinde Aleviliğin varlığını ileri sürmekte ve bu kimliğin tanınmasını talep etmektedir. Bu hareket Aleviliği ilk kez çoğunlukla dikkat çekici bir biçimde sergileyerek, onu çevreleyen görünmezliğe ve gizeme en azından kısmen son vermiştir; sorunun Türkiye'nin Avrupa gündemine taşınabilmesi bunun en güzel kanıtıdır.

Yine de bu kimlik seferberliği Aleviliğin daha rahat okunabilmesini tam olarak sağlayamamıştır. Bu vesileyle çıkartılan çok sayıda yayının ve alınan tavırların incelenmesi insanın aklını karıştırabilir. Nitekim yazarlar, hadisenin niteliği konusunda bile anlaşamamaktadır. Bazıları onu dinî bir hadise diye tanımlar –gerçek İslâm, İslâm'ın Şiilik veya Türklük renkleri taşıyan bir kolu, hatta apayrı bir din veya laikliğin özü! Başkaları ise onu öncelikle siyasal bir hadise olarak sunar –bu tanım, bir direniş felsefesi ve haksızlığa karşı mücadeleden hoşgörülü bir biçimde yaşamaya, hatta en kusursuz demokrasiye kadar uzanır. Kimileri de onun şamanist (Türk) veya Zerdüştî (Kürt) yanlarını öne çıkararak, Aleviliği etnik yönleriyle tanımlamaktadırlar.[2] Şu çelişkiye bakın ki, kimliği belirsiz bir kimlik hareketiyle karşı karşıyayız.

Bu durum nasıl açıklanabilir? Aleviliğin nev'i şahsına münhasır yapısından kaynaklandığı varsayılabilir. Aleviliği kesin

2 Bu tanımlamaların iyi bir özeti için, bkz. Karin Vorhoff, *Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft: alevitische Identität in der Türkei der Gegenwart*, Berlin, Klaus Schwarz, 1995, s. 77-181.

ve özlü bir biçimde tanıtma çabası, daha işin başında sorun yaratır, çünkü Alevilik gerçek anlamda hiçbir kategoriye sığmaz. Aleviler bir heterodoks gruplar topluluğu oluştururlar.[3] Ama onlar hakkında nitelemeyi bundan bir adım ileri götürmeye kalktığınızda güçlükler başlar: Alevilik, Şiiliğe yakın bazı uygulamaların ve referansların, örneğin Ali tapmcının düşündürdüğü gibi, İslâm'ın bir parçası mıdır? Ama o zaman, İslâm'la hiçbir doğrudan ve açık bağı yokmuş gibi gözüken çeşitli uygulamalar, örneğin dinî hiyerarşi, kendine özgü törenler veya tenasüh inancı nasıl değerlendirilecektir? Bağdaştırmacılıktan [*syncrétisme*] söz edilebilir mi? Edilebilirse, bunun ağır basan özellikleri nelerdir? Hıristiyan kökenli olanlar mı –kadim Anadolu katmanının olası kalıntıları– yoksa şamanizmi veya Zerdüştîliği çağrıştıran İslâm öncesi kültlerle akrabalığı olan inançlar mı ağır basmaktadır? Peki ortaya çıkan bu özgün bileşke nasıl açıklanacaktır? Ve sık sık Alevi kültürü, felsefesi, yaşam biçimi, türküleri diye nitelenen olgular nereye yerleştirilecektir?

Demek ki Alevilik için, kırsal toplulukları kapsayan ve hem din, hem kültür, hem de kendine ait kuralları olan bir topluluğa aidiyet anlamına gelen bir yaşam tarzı denebilir. Tarihsel nedenlerden ötürü, Alevilik bazı dinlere özgü toplumsal farklılaşma ve uzmanlaşmayı yaşamamış, merkezî bir örgütlenme tarafından da birleştirilip yapılandırılmamıştır. Kırdan kente göçle birlikte kente yerleştikten kısa bir süre sonra, kimlik hareketi tarafından kamusal tartışmalara bu haliyle taşınmıştır; tasnif güçlüğü de buradan kaynaklanmaktadır.

Bu karışıklığın bir başka olası açıklaması ise, topluluğun kendi içinde yaşadığı dilsel, toplumsal ve dinî çeşitliliktir. Türkiye'nin bugünkü sınırları içinde üç dilsel topluluk ayırt edilebilir. Genellikle Nuseyrî diye adlandırılan, Arapça konuşan Aleviler ülkenin güneyinde, özellikle de Adana civarında ve İskenderun bölgesinde yaşamaktadırlar. Fazla kalabalık ol-

---

3 İnanç sistemi hakkında, bkz. Krisztina Kehl-Bodrogi, *Die Kızılbaş/Aleviten. Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien*, Berlin, Klaus Schwarz, 1988, s. 120-161.

mayan bu topluluk Suriye Alevilerine yakındır ve Türkiye Alevileri ile tarihsel bağları zayıftır. En kalabalık iki dil topluluğu Türkçe ve Kürtçe konuşur.[4] Kırdan kente göç öncesinde, Türkçe konuşan Alevilerin en yoğun bulundukları bölge İç Anadolu'da, özellikle Kayseri-Sivas-Divriği üçgeni içinde kalan, ama aynı zamanda Hacıbektaş (Nevşehir ili) ve Ankara civarında da bulunan, ayrıca Çankırı, Çorum ve Tokat'tan Gümüşhane'ye kadar olan bölgeleri de kapsayan kırsal alanlardaydı. Ayrıca gerek Trakya'da, gerekse Ege ve Akdeniz sahillerinde de önemli Alevi nüvelerine rastlanmaktadır. Kırsal göç öncesinde Kürtçe konuşan Aleviler esas olarak Tunceli bölgesinde bulunmakta, ama aynı zamanda Elazığ, Erzincan, Bingöl ve Kars'ta yaşamakta; ayrıca Sivas, Malatya, Kahramanmaraş, Adana, Gaziantep, Erzurum ve Muş'ta da Alevi topluluklarına rastlanmaktaydı. Bugün, kırdan kente kitlesel göçün ardından ise, en yoğun Alevi yerleşimleri büyük kentlerde ve Batı Avrupa'da görülmektedir.

İnançların ve ritüellerin büyük bölümü Alevi topluluğunun tamamında ortak olsa da, dinî uygulamalarda büyük bir çeşitlilik kaydedilmektedir. Örneğin ülkenin batısındaki Tahtacılar veya Abdallar gibi grupların kendilerine özgü inançları ve cenaze ritüelleri vardır. Martin van Bruinessen'e göre, Tunceli bölgesindeki Kürtçe konuşan Alevilerin, 19. yüzyıl kaynaklarınca nakledilmiş inanç ve ibadetleri İç Anadolu'daki Türkçe konuşanlara göre daha heterodoks bir görünüm sergiler.[5]

Demek ki Alevilik hakkındaki mevcut karışıklığın onun sosyolojik çeşitliliğinin yansıması olduğu varsayılabilir: Yüz-

---

4 Kürtçe konuşanlar denince, ana dili Kurmanci veya Zazaca olanlar kastedilmekte, onların kendilerini nasıl algıladıkları dikkate alınmamaktadır. Esas olarak Tunceli bölgesinde konuşulan Zazaca, İrani dil topluluğuna dahildir ve Kürtçenin diğer biçimleriyle bağları ve statüsü (lehçe mi? ayrı bir dil mi?) tartışmalıdır. Kürtçe konuşan Aleviler hakkında, bkz. Erdal Gezik, *Alevi Kürtler Dinî, Etnik ve Politik Sorunlar Bağlamında*, Ankara, Kalan, 2000.

5 Martin van Bruinessen, "Aslını inkâr eden haramzadedir!", The Debate on the Ethnic Identity of the Kurdish Alevis", Krisztina Kehl-Bodrogi, Barbara Kellner-Heinkele, Anke Otter-Beaujean (ed.), *Syncretistic Religious Communities in the Near East* içinde, Leiden, Brill, 1997, s. 4-5, 10-11; Türkçe çev. "Aslını inkâr eden haramzadedir", *Birikim*, sayı 86, 1996.

yıllarca süren tecritten sonra aniden aynı kent alanı içinde yüzyüze gelen bu topluluklar, kökenleri (eğer gerçekten bir ortak köken varsa), dolayısıyla talep ettikleri tanınma biçimi hakkında anlaşmakta zorluk çekmektedirler. Peki, bugün eylemciler tarafından savunulan farklı Alevilik değişkeleri sadece bu sosyolojik çeşitlilikle açıklanabilir mi? Bu varsayıma göre, Kürtçe konuşanlar Alevilik içinde Kürt veya muhalif nitelikli olarak değerlendirdikleri unsurları öne çıkarmaktadırlar. Ama çözümlemeye girişildiğinde bu açıklama ayakta kalamaz. Çünkü meşruiyetçi, hatta Türk milliyetçisi bir Alevilik görüşünü savunan militanların arasında, büyük Kürt ailelerinin üyelerine de rastlanmaktadır. Kimlik hareketi ortaya çıktıktan bu yana açıkça savunulan çeşitli Alevilik tanımları demek ki yazarlarının farklı aidiyetlerine indirgenemez.

KİMLİKSİZ BİR KİMLİK HAREKETİ

Burada sorunun siyasal niteliği fark edilmektedir. Bu hadiseyi daha iyi anlamak için, tıpkı İslâm'ın İslâmcılıktan ayrıldığı gibi, Aleviliği de Alevicilikten ayırmak şarttır. Alevilik, sosyolojik hadiseyi, aktarılan aidiyeti işaret eder. Buna karşılık Alevicilik, Alevilik adına seferber olmayı, Aleviliği bir dava konumuna yükseltip akılcılaştıran hareketi ifade eder; 1960'larda ortaya çıkmış, ama özellikle 1980'lerin sonundan itibaren varlığı hissedilen ve modern türde örgütlenmeler, esas olarak da dernekler tarafından taşınan bir hareket söz konusudur.[6] Bu ayrımın faydası, Aleviliğin doğal bir sonucu olmayan ve başka mantıklara uyan Aleviciliğin ağırlıklı olarak siyasal bir nitelik taşıyan yapısını ortaya çıkarmasıdır. Bu konudaki incelemelerin çoğu –bugüne kadar özellikle inanç sistemiyle ve onun kökleriyle ilgilenen tarihçilere ve etnologlara ait bir alan olarak kalmış– Aleviliğe ayrılmıştır; oysa elinizdeki çalışmanın

---

6 Bu hadise, Hinducu aktivistler tarafından modern bir din haline getirilen Hinduizmin oluşumunu da hatırlatmaktadır. Bkz. Christophe Jaffrelot, *Les nationalismes hindous. Idéologie, implantation et mobilisation des années 1920 aux années 1990*, Paris, Presses de la FNSP, 1993, özellikle X. bölüm.

konusu Aleviciliktir. Alevi topluluğunu bir "veri" gibi ele alıp onun yapısını belirlemeye çalışmaktan uzak duracak, bunun yerine onun sorunsal niteliğini öne çıkarmayı ve bu koşullarda bir kimlik hareketinin niçin ve nasıl şekillendiğini anlamayı amaçlayacağız.

Bizim varsayımımıza göre, kimliğe ilişkin bu karmaşa Aleviliğin yapısıyla değil, daha çok Türkiye'deki Alevici hareketin içinde şekillendiği ve somutlaştığı koşullarla açıklanabilir. Bu hadiseleri aydınlatmayı denemek, öncelikle yüzyıllardır damgalanmış ve susturulmuş bir kimlik adına, verili bir anda, bir hareketin niçin ve nasıl ortaya çıktığını anlatmayı gerektirir. Aynı zamanda büründüğü özgün çizgileri ve en önemlisi de başlıca özgüllüğünü, sahiplendiği kimliğin değişken ve tartışmalı niteliğini anlamak söz konusudur. Burada kimlik inşa süreçlerinin sosyolojisine başvurmak yerinde olacaktır.

Bu belirsizlik her şeyden önce, henüz fazlasıyla yaygın olan özcü bir bakışla kopuşmayı gerektirir: Bir kimlik, bayrak da edilse, sergilense de, üzerinde hak da iddia edilse, yine de sağlamca yerleşmemiş olabilir. Bu ayırt edici nitelik, Aleviciliği, kimliklerin hareketin içinde ve hareket tarafından nasıl şekillendirildiğinin ve yeniden işlendiğinin incelenmesi için uygun bir alan haline getirmektedir. Bu hadise söylemin üretilmesiyle sınırlı kalmamakta, gelenek icatlarına doğru da genişlemektedir: Aynı gelenek, birbirinden farklılaşan çerçeveler içinde, çeşitli biçimlerde yeniden icat edilip oluşturulabilir.

Hareketin bu ayırt edici niteliği hiyerarşisindeki zayıflıktan, çokbiçimli ve rekabete dayalı yapısından kaynaklanabilir; zaten bu yapı da devlet kurumlarıyla ve öteki hareketlerle ilişkilerden ötürü böyledir. Demek ki çözümleme içinde yetkili makamların ve öteki siyasal aktörlerin tavırlarını ve karşılıklı etkileşimleri de hesaba katmak gerekir.

ÇAĞDAŞ TÜRKİYE İÇİN BİR ÇÖZÜMLEYİCİ

Bunu yaptığımız anda da siyasal sosyolojinin tam ortasına dalmış oluruz. Türkiye bugün itibariyle "kimliği belirlenememiş

siyasal nesne", bir "siyasal UFO" durumunu korumaktadır;[7] nitelendirilmesi güçtür, çünkü ne tam anlamıyla demokratik, ne de tam anlamıyla otoriterdir. Avrupa perspektifi nedeniyle, sorgulama Kopenhag kriterleri, özellikle de "azınlık haklarının korunması" ve "demokrasi" etrafında yoğunlaşmaktadır. Ama bu biçimsel ve dışarıdan kopya edilmiş –kural koyucu boyutları dışında– ölçütlere odaklanmanın ülkedeki siyasal sistemin işleyişini gerçekten anlamayı sağlayacağı kuşkuludur. Daha genel anlamda bu son yılların (veya onyılların?) ağırlıklı yorum çerçevesini demokratikleşme oluşturmaktadır. Ama bu da erekbilimsel biçimde, *never ending process* [asla sona ermeyen süreç] tarzında düşünülmektedir: Nihaî sonuç –demokrasi– önceden tespit edilmiştir, ama geçiş aşaması bir türlü sona ermeden sürmektedir. Durum sürekli evrildiği ve sonuçlar sürekli yarına ertelendiği için, işin özü, yani Türkiye'de nasıl siyaset yapıldığı, neyin ve nasıl değiştiği gözden kaçırılabilir.

Oysa Alevi sorununu çözümleme çabası, bakışı başka yönlere kaydırmayı ve bugüne dek çokça gündeme getirilmiş, beylik sorgulama yollarının dışına çıkmayı zorunlu kılıyor. Bu sorulara daha yukarıda eleştirdiğimiz özcü alternatifler kapsamı içine girecek ontolojik terimlerle cevap aramak, örneğin Aleviciliğin –hatta Alevilerin– laikliğin veya İslâm'ın, demokrasinin veya modernizmin yanında yaradılışı gereği yer aldığını ileri sürmek aklımızdan bile geçmiyor. Tam tersine, bu hareketin, büründüğü biçimlerin, yerleşim şekillerinin ve evriminin incelenmesinden hareketle Türkiye'de ne tarzda siyaset yapıldığı konusu aydınlatılabilir: Siyasal aktörlerin dayandıkları kaynaklar ve manevra alanları, karşı karşıya kaldıkları (maddi, yasal, söylemsel) kısıtlamalar, düşünülebilecek eylem türleri ve biçimleri. Bunlar, siyasal uzamın yapılanmasını ve kurumlarla hareketler arasındaki etkileşimleri anlamakta kullanılabilecek anahtarlardır. O zaman üniter bir devlet içindeki kimlik hareketi olarak taşıdığı gayrımeşrulukla, heterodoks ve tabu niteliğiyle Alevicilik, Türk siyasal sisteminin işleyişinin çö-

7 Denis-Constant Martin (yön.), *Sur la piste des OPNI (objets politiques non identifiés)*, Paris, Karthala, 1996.

zümlenmesinde olağanüstü bir prizmaya dönüşür. Bu noktaya varabilmek için, *a priori* saptanmış, statik ve hareketin dışında kalan, onun alacağı biçimleri otomatik bir şekilde açıklayacak bir bağlamdan yola çıkmıyoruz. Tam aksine, söz konusu hareketin mantıklarını yerli yerine oturtmayı sağlayacak bağlamsal yanları ortaya koyabilmek için, o hareketi gözlemlemekle işe başlıyoruz.[8]

Ayrıca, bu hareket belli talepler ileri sürse de, gerçek anlamda muhalif bir hareket değildir: Sadece bazı unsurları, belli dönemlerde ve belli koşullarda muhalefet etmiştir. Bunun karşısında devlet kurumları da karmaşık tepkiler göstermiş, askerî bir tavır almamış, alanlara göre farklılaşan ve siyasal dengelere göre değişen yanıtlar üretmişlerdir. Bu yüzden Alevici kitle hareketinin çözümlenmesi, bütünleşme ile dışlanma arasında gidip gelen siyasal aktörlerin stratejilerinin, manevra sahalarının, eylemlerinde karşılaştıkları kısıtlamaların daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. Bu karmaşıklığın hakkını vermek isteyen gözlemci, –devlete muhalif ve demokratik bir "sivil toplum" türünden– basitleştirmelere başvurmak yerine, nüansları dikkate almayı bilmelidir.

Bu amaçla, siyasal sosyoloji tarafından şekillendirilmiş araçları, özellikle de kitle hareketleri sosyolojisinin araçlarını kullanmakta yarar var. Gelişmiş ve demokratik diye nitelenen Batılı bağlamlarda üretilen bu araçlar, Türkiye'yi incelerken çok ender kullanılmışlardır. Kullanımları 1990'lardan beri –Sovyetler Birliği'nin çökmesinden ve Latin Amerika'daki demokratik geçişlerin hız kazanmasından yararlanarak– yeni bağlamlara yayılsa da, Ortadoğu'ya fazla girememiştir.[9] Niçin? Muhtemelen bu ülkeler, ya Müslümanlıklarından ya tartışma götürür

---

8 Bkz. Johanna Siméant, *La Cause des sans-papiers*, Paris, Presses de Sciences Po, 1998, s. 67.

9 Bununla birlikte son çalışmalardan bazıları toplumsal hareketler sorunsalını bütünleştirmektedir. Mounia Bennani-Chraïbi, Olivier Fillieule (yay. yön.), *Résistances et protestations dans les sociétés musulmanes*, Paris, Presses des Sciences Po, 2003. Türkiye için de Nilüfer Göle'nin çalışmalarını ve Gilles Dorronsoro yönetiminde hazırlanan *L'action collective en Turquie* adlı eseri (Paris, CNRS Ed., 2005) sayalım.

demokratik niteliklerinden, veya her iki nedenden birden ötürü, genellikle ontolojik açıdan farklı kabul edildikleri için. Peki o zaman onlara aynı sorular, aynı araçlar uygulanabilir mi? Bunlara başvurmaktan kaçınmak, daha işin en başında Türkiye'yi "öteki" olmaya mahkûm edecektir, halbuki gündemdeki sorun tam da budur. Tam tersine siyasal sosyolojinin araçlarını –bazı yeni ayarlamalar yapma pahasına– kullanmak ise, farklı çıkarlara Batı demokrasilerine göre daha az ifade olanağı ve temsil kanalı sunsa bile, Türkiye'nin yine de bu demokrasilerden köklü biçimde farklı olmadığını, aynı şekilde incelenebileceğini kabul etmek anlamına gelecektir.

ALEVİCİ HAREKETİN ALANLARI

Bu ülkeler siyasal bir *continuum* oluşturdukları için, onları aynı araçlarla incelemek içinde bulunulan küreselleşme döneminde iyice anlam kazanmaktadır. Nitekim Alevicilik Avrupa'yı da iki bakımdan ilgilendirmektedir: Göç, yerleşim ve Alevici seferberlik alanı olarak Avrupa –özellikle de Almanya; ve hem aday ülke Türkiye, hem de Alevici hareket için kurallar, kaynaklar ve kısıtlamalar üreten Avrupa Birliği. Türkiye'den Batı Avrupa'ya göç ve ülkenin Avrupa Birliği'ne üyelik perspektifi, Alevici hareketin hem Türkiye'deki bölümü, hem de bütünü açısından kozları ne yönde değiştirmektedir?

Alevicilik 1980'lerin sonunda, Türkiye ile aynı anda göç hareketi içinde de ortaya çıktı; bu durum iki alanın birlikte ele alınıp incelenmesini gerekli kılıyor. Aynı ülkede bulunan farklı göçmen topluluklarında veya birçok ülkeye dağılmış durumdaki aynı göçmen topluluğundaki hareketlilikler sık sık kıyaslanmıştır; ama bir hareketi aynı anda hem anavatanında hem de göç ettiği yer(ler)de ele alıp değerlendirmek pek denenmemiştir. Oysa böyle bir girişim, ülkede ve göç içinde değişik biçimlere bürünen söz konusu kitle hareketi üzerinde farklı bağlamların etkilerini saptamayı sağlar –üstelik daha da ilginci, bu kitle seferberliği Avrupa Birliği'nin farklı ülkelerinde ayrılığı somutça hissedilen biçimler alır; çözümleme Al-

manya'ya odaklansa bile, bu bağlamda Avrupa'nın kendi içindeki çoğulluk fark edilir.

Türkiye ve Almanya'daki hareketin, meslek kuralları içinde kalarak karşılaştırılamayacağı açıktır. Örneğin her iki ülkedeki Alevilerin örgütlülük oranını veya gösterilere katılımını karşılaştırmak olanaksızdır, çünkü bu hadiselerin iki ülkedeki gerçekleşme koşulları ve anlamları ayrıdır. Ülkesinde bir yurttaş olarak ve yurtdışında göçmen olarak bir harekete katılmak aynı manaya gelemez. Üstelik bütünü içinde Alevicilik, göçmenlik boyutu veya birçok farklı coğrafî alandaki seferberlik boyutu hesaba katılmadan anlaşılamaz.

İkinci bir temel etken, Alevi sorununun özellikle son zamanlarda görülen ve yavaş yavaş gelişen, ama giderek ivedilik kazanan bir tarzda Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne katılım gündemine girmesidir. Alevicilik bu alandan da zorunlu olarak etkilenecektir: Siyasal bir arena içinde yer almak, onun kurallarına uymak ve söylem tarzlarını içselleştirmek demektir.

Hareketin dinamiklerini anlamak için, ulusal çerçeveyi aşıp gözlem ve çözümleme ölçeklerini değiştirmenin ne kadar gerekli olduğu görülüyor. Özellikle, yeni yollar açma potansiyeline sahip iki bakış açısının yerinde olacağı gözüküyor: devletötesi[10] bakış ve yerel bakış –çünkü özgül toplumsal yapılar veya güç dengeleri tarafından ayırt edilen yerel siyasal alanlar, bu nedenle kendilerine özgü diye nitelenebilecek mantıklara uyarlar.

Hareketin içinde yer aldığı bu alanlar, asla Türkiye'deki seferberliğin basit birer uzantısı olarak kalmaz, hareketin bütünü açısından belirleyici olacak yeni dinamikler taşırlar. Ama bunlar kimi zaman da hiç beklenmedik türde olurlar: Militanların ve örgütlerin pek çoğu İslâm'la hiçbir ilgileri olmadığını ileri sürerken, Avrupa Komisyonu'nun Alevileri "Sünni olmayan Müslüman topluluk" olarak niteleyeceği kimin aklına ge-

10 Burada ulusötesi [*transnational*] terimini kullanmıyoruz, çünkü bu terim ulus olgusundan yola çıkıyor ve Alevilerin hem Türk hem de Kürt olabildikleri düşünülürse, duruma pek uygun düşmüyor; içinde bulunulan devlet sınırlarını [*territorialité*] merkez alan bizim yaklaşımımız açısından, devletötesi [*transétatique*] terimi daha uygun görünüyor.

lirdi? Kendilerine özgü mantıkları beraberlerinde taşıyan bağlamlar içinde yerelleşmiş bu tür gelişmelerin en önemli özelliği, genellikle çelişkili olmalarıdır.

Bu yüzden bu dinamikleri veya kaynak, güç birikimlerini bir alandan diğerine aktarmak kimi zaman zor olmaktadır. Bazılarının aktarılması olanaksızdır ve Boğaz'ın karşı yakasına geçildiğinde anlamları veya değerleri değişir. Almanya'nın devlet okullarındaki Alevilik eğitimi henüz ne Türkiye'ye ne de Avrupa'nın diğer ülkelerine taşınabilmiştir. "Ulusötesi hareketler"in kendilerini gösterdikleri ülkelerde bir eylem birliği sağladıklarına inanılır genellikle. Ama Alevicilik, birçok farklı alana yerleşmiş durumdaki bir kitle hareketinin eylem tutarlılığını sağlamanın hiç de o kadar kolay olmadığını göstermektedir.

Bu eser, Aleviciliği çözümleyerek kimlikler meselesine ve Türk siyasal sisteminin işleyişine özgün bir ışık tutmayı hedeflemekte; göçün ve Avrupa Birliği ile yakınlaşmanın beraberlerinde getirdikleri değişimleri ve yeni bileşimleri de çözümlemektedir. "Küreselleşme" döneminde devletötesi hareketler hakkında yenileyici bir düşünce çabası önerirken, devletötesi perspektiflerin hem yeni ve kendine özgü yollar açtığı, hem de özel kısıtlamalar getirdiği bir dönemde, nasıl siyaset yapıldığını aydınlatmayı amaçlamaktadır. Birçok çağdaş hareketin içinde yer aldıkları ve devletlerin tavırları üzerinde de etki yapan siyasal alanların karmaşıklığı ve iç içe geçmişliği üzerine düşünce üretmek ise, araştırmacının boy ölçüşmesi gereken bir sorun olarak duruyor.

Eserin yola çıkış noktasını oluşturan doktora araştırması,[11] Fransa'da 2005 yılında yayımlanmıştır. Elinizdeki kitap bu yayının yeniden gözden geçirilmiş ve güncellenmiş bir versiyonudur. Okuyacağınız çözümlemeler esas olarak gözlemlere ve yarı-yapılandırılmış görüşmelere dayanmaktadır. Duruma göre az ya da çok resmi biçimde yapılan ve sayıları 250'yi bulan bu görüşmeler, 1999-2002 arasında Türkiye ve Almanya'da esas

---

11 Elise Massicard, *Construction identitaire, mobilisation et territorialité politique: le mouvement aléviste en Turquie et en Allemagne depuis la fin des années 1980*, Institut d'Etudes Politiques de Paris, doktora tezi, yöneten: Gilles Kepel, 2002.

olarak militanlar ve siyasal sorumlular nezdinde gerçekleştirilmiş, daha sonra 2004'e kadar düzenli ziyaretlerle sürdürülmüşlerdir. Daha önceki dönemlerin çözümlemesi, tarihe ilişkin söyleşilere ve hem genel hem de dernek menşeli basının taranmasına dayanmaktadır.[12]

"İlksöz" bölümü, Aleviliğin tarihini, onun önce Osmanlı İmparatorluğu sonra da Cumhuriyet dönemlerinde idaresinin ve siyasallaşmasının tarihini anlatmaktadır. Birinci bölüm, hadisenin ve ayırt edici özelliklerinin çözümlenmesine ayrılmış, böylece ortaya çıkışının ve büründüğü özgül biçimlerin açıklanması amaçlanmıştır: çoğul ve çatışmalı niteliği, haklarının kabul edilmesi istenen Aleviliğin tanımının bu bağlamda taşıdığı önem ve üçüncü tarafların bu dinamikler içindeki yeri. İkinci bölüm, hareketin Türkiye'ye yerleşmesindeki güçlüğü ele alıyor: Kimlik seferberliği söyleminin işleyişini ve sınırlarını, sonra Aleviciliğin dinî, siyasal ve kültürel alanlara girme çabalarını anlattıktan sonra, eylem biçimlerindeki en son gelişmeleri çözümlüyor. Son bölüm ise Aleviciliğin yerleşim yerlerinin saptanmasına ayrılmıştır: Bir yandan çeşitli yerel bağlamlar içine farklılaşarak yerleşmesi üzerinde durulurken, öte yandan Avrupa'daki dinamikler ve onların Türkiye'ye aktarılması sorunu ve Aleviciliğin devletötesi niteliği incelenmiştir.

---

12 Çalışmanın yöntembilimsel yönleri şu makalede açıklanmıştır: E. Massicard, "Etre pris dans le mouvement: savoir et engagement sur le terrain", *Cultures et Conflits*, 2002, sayı 47.

ÖNSÖZ

Karmaşık Tarihsel Güzergâhlar

Bu geriye dönük bakış, eksiksiz bir "Alevi tarihi" sunma iddiası taşımıyor; bunun yerine, konuya ilişkin bilgiler, belirsizlikler ve tartışmalar hakkında bir durum saptaması yapmayı amaçlıyor – sorun hakkmdaki bilgilerin gizleme ve unutturmadan kutlamaya kadar uzanan geniş yelpazesi göz önüne alındığında gerekli bir aşamadır bu. Bir yanda, Aleviler resmî tarihyazımı içinde neredeyse hiç yoktur; bu tarihyazımı Türkiye'nin insani çeşitliliğini uzun süre *nation-building* ideolojisi altında gizlemiştir. Bu ünitarist ve kurumlara odaklanmış dolambaçlı yol, Türkiye hakkmdaki Batılı tarihyazımı tarafından sıkça kullanılmış ve Alevi olgusunun yeterince bilinmemesine yol açmıştır. Diğer yandan, 1980'lerden beri Aleviler kendileri hakkında söz almakta ve "Alevi tarihi"ni yazmaya girişmektedirler. Kimlik amaçlarına göre geliştirilen bu yazımlar sık sık pek titiz sayılamayacak genellemelere yönelmekte ve çoğunlukla ideolojik önyargılara dayanmakta, hatta bu önyargılar kimi zaman bilimsel araştırmaların içine bile sızmaktadır.

Bu bağlamda Alevilerin geçmişini nasıl sunmak gerekir? Kaynakların azlığına ve kullanım güçlüklerine karşın, olabildiğince çok sayıda somut unsura dayanarak bu geçmişe eğilmeyi deneyeceğiz. Foucault'nun yüklediği anlamda soykütükle ilişkili

yaklaşımımız epey yaygın olan erekçi fikirle aramıza mesafe koymayı da gerektiriyor; bu fikre göre, Alevilik için, onun hem özünü hem de gelişim amacını belirleyecek tek bir köken bulmak mümkündür – ve bulunmalıdır. Biz ise tam tersine tarihsel güzergâhlarda devreye giren farklı olasılıkları, hadisenin tektip olmayışını ve karmaşıklığını yeniden gündeme taşımayı deneyeceğiz. Alevilerin "bir" tarihi yoktur; bunun yerine bazı ortak kısıtlamalar ve nitelikler ve birçok farklı, özellikle de yerel eğilim söz konusudur. Ama bunların bütününü incelemek bizim konumuzun dışında kalıyor. Bu nedenle önemli sorunlardan biri de, Aleviliğin hangi durumlarda, ne zaman ve niçin Alevilerin toplumsal güzergâhlarını etkileyebildiğini anlamaktır.

OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA *KIZILBAŞLAR*: *MİLLET*'SİZ BİR CEMAAT

Günümüz Alevilerinde, Osmanlı döneminin "Sünni" ve "despotik" Osmanlı sarayının uyguladığı benzeşik bir baskı devri olduğu yönünde ortak bir kanı mevcuttur.[1] Yine de bu fikrin ayırtılandırılması gerekir. Nitekim imparatorluk ile bu "isyankâr topluluklar" arasındaki çatışmalı ilişkiyi kuran olayları, bu topluluklardan bazılarıyla uzlaşma, hatta çeşitli düzenlemelere gitme dönemleri izlemiştir.

Çatışmalı bir ilişkinin temelleri

Aleviliğin doğuşu tek bir kökene indirgenemese de, en azından kızılbaş kategorisinin ortaya çıkışı 16. yüzyılın başlangıcında, belirli koşullar çerçevesine yerleştirilebilir.[2] Başlıkları-

1 Hamit Bozarslan, "L'alévisme, la méta-histoire et les mythes fondateurs de la recherche", Isabelle Rigoni (yay. yön.), *Turquie: les mille visages* içinde, Paris, Syllepse, 2000, s. 80, Türkçe çev., "Araştırmanın Mitosları ya da Tarihsel ve Sosyal Bir Olgu Olarak Aleviliğin Değerlendirilmesinin Zorunluluğu Üzerine", İsmail Engin, Erhard Franz (yay. yön.), *Aleviler. Alewiten* içinde, Hamburg, Deutsches Orient-Institut, 2000, s. 23-38.

2 Daha sonra kötüleyici bir anlam yüklenen "kızılbaş" teriminin yerini 19. yüzyıl boyunca yavaş yavaş "Alevi" terimi almıştır. Dolayısıyla ancak 19. yüzyıldan itibaren Alevilerden söz edeceğiz.

nın renginden ötürü kullanılan bu terim, çoğunluğu göçer veya kırsal alanda yerleşik Türkmen savaşçılardan oluşan Safeviyye yandaşlarını ifade eder. Tarikatın önderi İsmail (1487-1524), 1501'de İran şahı olurken büyük ölçüde bu Türkmenlere dayanır. Ama Türkmenlerin önemli bir bölümü de İç ve Güney Anadolu'da, yani İran'a komşu ve rakip bir devlet olan Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşamaktadır.

Bu durum, Osmanlı İmparatorluğu içindeki büyük bir istikrarsızlık dönemiyle çakışır. Kıtlıkların ve salgın hastalıkların dışında, çok sayıda topluluk kendilerini tahttaki hanedan tarafından incitilmiş, istismar edilmiş hissetmektedir. Gerçekten de bu dönemde Türkmenler ve savaşçılarla olan eski ittifaklarını bozan Osmanlılar, özellikle şehirlerde yerleşik başka toplumsal katmanlarla yeni ittifaklar kuruyorlardı. Bu bağlamda, –zaferleri ve ganimet bölüşümündeki cömertliği dillere destan– Şah İsmail'in temsil ettiği savaşçı güç son derece çekici gelmektedir.[3] Kızılbaş hareketi bu hoşnutsuzlar arasında katalizör işlevi görür; 16. yüzyılın ilk yarısında Anadolu'da, aşağı yukarı aynı bölgelerde –özellikle İç Anadolu'da– patlak veren ve aynı çevreleri –esas olarak Türkmenleri– harekete geçiren bir dizi kanlı isyanla kendini gösterir.[4] Bu karışıklıklar, Sultan II. Bayezid'in (1481-1512) oğulları arasındaki taht kavgasıyla da aynı döneme rasgelir ve kimileri de asilerin saflarına katılır. Osmanlı iktidarı ayaklanmaların hakkından gelmekte zorlanmaktadır: Silah altına aldığı Anadolu birlikleri kimi zaman düşman tarafına geçmekte, zaten Safevi ordusunun neredeyse tamamı Anadolulu savaşçılardan oluşmaktadır. Bu çalkantıların hepsi bir araya gelince, Osmanlı tarihinin en ağır krizlerinden biri oluşur ve daha yüz yıl önce Timur'un

---

3 Jean-Louis Bacqué-Grammont, *Les Ottomans, les Safavides et leurs voisins. Contribution à l'histoire des relations internationales dans l'orient Islâmique de 1514 à 1524*, Istanbul, Neederlands Historisch-archaeologisch Instituut, 1987, s. 14.

4 Bu isyanlarla, daha önce Selçuklulara karşı girişilen Babai ayaklanmaları (1239-1241) ve 1416'ya doğru Balkanlar'da yaşanan Şeyh Bedreddin ayaklanması arasında, hepsinin hem toplumsal, hem de Mehdici bir nitelik taşımasından ötürü, genellikle bir süreklilik kurulur. Bkz. örneğin Ahmet Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı ya da Aleviliğin Tarihsel Altyapısı*, İstanbul, Dergâh, 1996.

Moğollarının Anadolu'ya akınıyla yerle bir olup, meşruiyetini henüz tam anlamıyla kuramamış Osmanlı hanedanının varlığı tehdit altına girer. O zaman Kızılbaşlar pek güvenilmez uyruklar, İranlı düşmanın "beşinci kolu" olan bir iç tehdit şeklinde görülmeye başlanırlar.

Bu bağlamda İsmail'in 1501'de, o zamana dek Sünnilerin ağırlıkta olduğu İran'da, On İki İmamcı Şiiliği devlet dini ilan etmesi Osmanlı İmparatorluğu ile olan dinî cepheleşmenin sertleşmesine yol açar.[5] O andan itibaren, devletin istikrarını bozabilecek uyrukların önemli bir bölümünün heterodoksluğuna ve Safevilerin Şiiliğine karşı, Sünnilik Osmanlı sarayının ideolojisinin merkezî unsuru olarak öne çıkar. Artık Osmanlı rejimine bağlılık, dinî ortodoksluktan, yani Sünnilikten geçmektedir. Oysa ki o zamana dek, bir dinî ortodoksluk tanımı yapmakta ve buna uymayanları cezalandırmakta çıkarı bulunan devletler olmadığı için, inançlar açıkça tasnif edilmemişti.[6] Ancak 16. yüzyıldan itibaren Sünnilik Osmanlı İmparatorluğu'nun resmî dini olarak görülebilir.[7] Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566) şeyhülislâm yönetiminde katı bir ulema hiyerarşisini kurumlaştırır. Bu son derece katı biçimde örgütlenmiş, devlete bağlanmış ve maaşları onun tarafından ödenen, bir tür "Müslüman Kilisesi" benzeri yapının bir başka örneğine Müslüman geleneğinde rastlanmaz. Osmanlıların ödünsüz bir Sünniliğe yönelişinde Kızılbaş olgusu ana etkenlerden birini oluşturur. İki imparatorlukta birden yer alan bu topluluğun ortaya çıkışı demek ki bölgenin siyasal ve dinî manzarasını kalıcı bir biçimde belirleyecek en önemli gelişmelerden biriyle de bağlantılıdır.

Osmanlı İmparatorluğu, Safevilere ve onlara bağlı tarikatlar ile mezheplere karşı kendini Sünniliğin savunucusu ilan ettiği

---

5 Hanna Sohrweide, "Der Sieg der Safaviden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert", *Der Islam*, 41, 1965.

6 Cemal Kafadar, *Between Two Worlds, The Construction of the Ottoman State*, Berkeley, University of California Press, 1995, p. 76.

7 Irène Beldicenanu-Steinherr, "Le règne de Sélim Ier: tournant dans la vie politique et religieuse de l'Empire Ottoman", *Turcica*, VI, 1975.

ölçüde, heterodoksluğa karşı hoşgörüsü de azalır. Şah İsmail'i ve müritlerini "mülhidlik" ve "zındıklık"la suçlayan Osmanlı uleması, onları ortodoks Müslümanlığın dışına iter, böylece kolektif biçimde aforoz edip, üzerlerinde uygulanacak baskıyı meşrulaştırmış olurlar. Bu baskı 16. yüzyılın hemen başında devreye girer: kitlesel tutuklamalar, tehcirler, katliamlar. Ama ilgili nüfus topluluğu da durmadan genişler: Önceleri sadece Şah yandaşlarını ifade eden Kızılbaş terimi, daha sonra İran'la ilişkisi olan toplulukların hepsini, en sonunda da tüm heterodoksları ve Şiileri kapsamaya başlar.[8] Osmanlı zulmü de somut olarak imparatorluk içindeki Şii unsurların hepsini yavaş yavaş etkiler: Bu baskı, artık işlevsel bir güvenlik mantığının değil, bir ideolojinin parçası haline gelmiştir.

İç huzur bir kez tesis edildikten sonra, birçok Kürt beyi tarafından da desteklenen[9] Sultan I. Selim [Yavuz] (1512-1520) Şah İsmail üzerine yürür ve iki ordu 1514'te Van yakınında Çaldıran'da karşılaşır. Yenilen İsmail, ordusunun büyük bölümünü ve Anadolu'daki topraklarını kaybeder. Bu gelişmenin ardından Osmanlı İmparatorluğu'ndaki "Kızılbaş sorunu" şiddetini yitirir. Öğretileri fetvalarla vurulan, karizmatik bir önderden, dış destekten ve gerektiğinde sığınabilecekleri bir topraktan yoksun kalan Anadolu Kızılbaşları, 1580'den sonra artık pek isyan etmezler. O andan itibaren imparatorluk açısından ancak sınırlı bir tehlike oluşturmaktadırlar. Osmanlı devleti de 16. yüzyıl sonundan itibaren üzerlerindeki baskıyı azaltır. İran'la temas içindeki tüm sapkınların tutuklanması ve idam edilmesi yönündeki fermanlar yerlerini yavaş yavaş münferit ve yerel olayları hedef alan fermanlara bırakırlar. Bunu bir uzlaşma aşaması izler: Bazı tarihçilere göre, Kızılbaşlar

---

8 Ahmet Refik, *On Altıncı Asırda Râfizilik ve Bektaşiliğe dair Hazine-i Evrak Vesikalarını Havidir (1558-1591), Istanbul Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, c. 9, sayı 2, 1932.

9 Osmanlı egemenliği yerel Kürt beylerinin konumunu sağlamlaştırırken, Safeviler onların yerine kendi valilerini geçirmeyi yeğliyorlardı. Kızılbaşlar arasında da bazı Kürt aşiretleri vardı; belki bunlar da söz konusu beylere karşıydılar. Martin van Bruinessen, *Agha, Sheykh and the State, Social and Political Structures of Kurdistan*, Londra, Zed Books, 1992, s. 143-145.

üzerindeki baskılar onların Osmanlı toplumuyla yeniden bütünleşmesi nedeniyle sona ermiştir.[10]

Bektaşiliğe bağlanma

Kızılbaşların entegrasyonundaki en önemli etkenlerden biri, bazılarının Bektaşiliğe bağlanması olmuş,[11] bu olay zaman bakımından üzerlerindeki baskının sonuna denk düşmüştür. Osmanlı sarayı da bu gelişmeye çanak tutmuş olabilir: Eğer böyleyse, Bektaşi tarikatına yüzeysel bir İslâm inancını uygulayan kitlelere yön verme görevi yüklenmiş, böylelikle de sapkınlığın yok edilmesi hedeflenmiş olabilir.

Nitekim Bektaşi tarikatı, Osmanlı sarayı ile uzun müddet iyi ilişkiler sürdürmüştür. İlk Osmanlılar, fethedilen toprakları önce istila edip, sonra da İslâmlaştırmakta çoğunlukla heterodoks ve kimi zaman da Bektaşi olan "kolonizatör dervişler"i kullanmışlardır. Ayrıca, Osmanlı devletinin silahlı gücü olan yeniçeri ocakları da Hacı Bektaş'ın manevi koruması altındaydı.

16. yüzyıl, Bektaşi tarikatının ve sarayla ilişkilerinin tarihinde bir dönüm noktasıdır.[12] Yüzyılın hemen başında tarikat yeniden yapılandırılmıştır: Sultan, tarikatın merkezîleştirilmesini destekler ki, Osmanlı tarikatları açısından olağanüstü bir hadisedir bu durum. Acaba iktidar bu yolla, tarikata kendi bünyesine kattığı unsurları denetleyebilme olanaklarını mı vermiştir? Nitekim, Kızılbaşları bünyesine katma işinden değişmeden çıkmayı başaramayan Bektaşilik, bu süreçte "Şiileşir." Baskıdan kaçan birçok heterodoksu içine aldıktan sonra, dinî ortodoksluğunun pek inandırıcı olmamasıyla ün yapar ve

---

10 Bkz. Suraiya Faroqhi, "The Bektachis. A report on current research", Alexandre Popovic, Gilles Veinstein (der.), *L'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, *Revue des Etudes Islamiques*, LX, f. 1, 1992.

11 Tarikata adım veren kurucu pir, Hacı Bektaş-ı Veli, göç dalgalarıyla birlikte Horasan'dan gelmiş bir erendir ve Şeyh Ahmed Yesevi'nin müridi olduğu belirtilmektedir.

12 S. Faroqhi, "Conflict, Accommodation and long-term survival", Alexandre Popovic, Gilles Veinstein (der.), *L'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, *Revue des Etudes Islamiques*, LX, f. 1, 1992.

bu ününü daha sonra da koruyacaktır. Ama Bektaşi tekkeleri Kızılbaş ayaklanmalarını desteklemişler midir? Bu sorunun yanıtı çok açık değildir: Ayaklanmalara doğrudan katılmaktan sakınmış olsalar bile, bu tekkelerde bazı isyancı önderlere büyük saygı gösteriliyordu. Bu durum tarikatla sultanlar arasındaki ilişkilerin bozulmasına yol açmış, bazı tekkeleri kapatan sultanlar bazılarına da bağışları kesmişlerdir. Demek ki tarikat yöneticileri açısından asıl sorun, bir yandan heterodoks potansiyeli denetim altında tutarken, diğer yandan da Osmanlı sarayı ile doğrudan bir çatışmadan kaçınmaktır.

Kızılbaşların Bektaşiliğe bağlanması da kısmen gerçekleşmiş bir olgudur. Bektaşilik türdeş bir topluluk değildir. İçinde iki ayrı grup vardır: Bir yanda Kızılbaşlar, öte yanda tekkeler halinde örgütlenmiş dervişler. Bu ayırım, Bektaşi yönetiminin "ikili" yapısına yansır. Bir yanda, Çelebi de denen dedegân kolundan yöneticiler, Hacı Bektaş soyundan geldiklerini iddia ederler.[13] Bu rivayet babagân kolu tarafından yadsınır. Bu kol bireysel olarak el alıp tarikata girmiş mücerret dervişlerden ve törenlere katılan taliplerden oluşur. Onlara göre Hacı Bektaş'ın çocuğu olmamıştır ve dolayısıyla ancak manevi şeceresinden söz edilebilir. Bu kol, tarikatın manevi hiyerarşisinin en yüksek postlarını işgal eden topluluk tarafından ve onun içinden seçilen bir dedebaba tarafından yönetilir. Demek ki Bektaşiliği –bugün bile– bölen bir ocak farklılığı söz konusudur ve bu iki dalın iki yöneticisi de İç Anadolu'daki Hacıbektaş ilçesinde ikamet ederler.

Kızılbaşların Bektaşiliğe örgütsel olarak bağlanma sürecini aydınlatan hiçbir kaynak yoktur. Ocaklı[14] dedelere[15] icazetnamelerini veren ve böylece belli sayıda cemaat içinde törenleri yönetip talipleri irşat etmelerine izin veren çelebiler, dedelik makamlarını denetim altında tutarlar. Ama bu inancı sahiple-

13 İddiaya göre, velinin manevi eşi olan ve Hacı Bektaş'ın aptes suyunu içip hamile kalan Kadıncık Ana'nın çocuklarının soyundan gelmektedirler.

14 Bu soylara (ocak) üye olmayanlara ise talip adı verilir.

15 Karmaşık bir hiyerarşiye ve bölgesel farklılıklara göre, mürşit, pir, seyyit veya şeyh diye de adlandırılırlar. Ali Yaman, *Alevilikte Dedelik ve Ocaklar*, İstanbul, Karaca Ahmet Sultan Derneği Yayınları, 2004.

nen toplulukların hepsi çelebileri tanımaz. Bazıları, dinî otoritelerini yerel bir veliye[16] veya Şiiliğin on iki imamından biri kanalıyla Ali'ye dayandırarak meşrulaştıran ocaklara bağlıdır. Demek ki Kızılbaşlar birbirleriyle organik bağları bulunmayan, Bektaşiliğe kapılanma olgusunu eşitsiz bir biçimde paylaşan bir topluluklar kümesidir.

Bu örgütsel bağların dışında, Kızılbaşları Bektaşiliğe bağlayan manevi bir özdeşlik söz konusudur. Alevi nefesleri, 17. yüzyıldan itibaren Kızılbaş gruplarının çoğu tarafından –Şah İsmail'in yerine– Hacı Bektaş'ın en büyük veli ve çelebinin de en üstün dinî makam olarak kabul edildiğine tanıklık ediyor. Nitekim birçok Kızılbaş kendini aynı zamanda Bektaşi olarak görmektedir. Bununla birlikte Kızılbaş/Alevileri ve Bektaşileri özdeş saymak, önemini ve sonuçlarını daha ileride çözümleyeceğimiz bir hatadır.

Özerk bir sistemin oluşumu

Çok sayıda Kızılbaş, baskılardan kaçmak için zor erişilen yörelere sığınır ve gizliliği ayrıcalıklı bir savunma aracına dönüştürürler. Muhtemelen bu göreli tecrit döneminde, Kızılbaşlarda iç tutarlılığı olan bir toplumsal ve dinî sistem –bu kurumsallaşma sürecini aydınlatan hiçbir kaynak bulunmamakla birlikte– yerleşmiştir.

Safevi dönemi, daha önceki katmanların üzerine eklediği inançlar ve ibadetlerle, Kızılbaşların dininin şekillenmesinde belirleyici olmuştur. İbadetleri, Ali'ye, on iki imama, kimi zaman Şah İsmail'e tapınma ve Mehdi bekleyişi gibi Şii unsurlar içerir. Aynı şekilde, Ali'nin oğlu Hüseyin'in 680'de Kerbela'da şehit edilişini anmak üzere Muharrem ayında oruç tutarlar.

İkinci temel referans ise muhtemelen Kızılbaşların kısmen Bektaşiliğe bağlanmalarına tanıklık etmektedir: tasavvuf.[17] Za-

---

16 Akdeniz kıyısındaki Tahtacılar veya merkezleri Tokat yakınında bulunan ve önemli bir etki alanına sahip Hubyar ocağı gibi.

17 Kızılbaş/Alevi inanç sistemi Allah'a giden yolun menzillerini oluşturan dört "kapı" içerir: tarikat, şeriat, marifet, hakikat.

hiri ve batıni mânâları arasındaki diyalektiği bu tasavvuftan alır. Bu ayrıştırma Kızılbaş/Alevilerin Kuran'ı esnek bir biçimde yorumlamasına ve Kuran'ın ruhuna nüfuz edemediklerini ileri sürdükleri Sünni rakipleri karşısında kendilerini haklı çıkarmalarına olanak tanır. İslâm'ın farzlarına uyulmaması (namaz, oruç, hac...) gibi, Sünniliğe göre var olan ibadet farklılıklıkları böyle meşrulaştırılır. Bu farzların yerini bir ahlâk kuralları külliyatına[18] ve özel ritüellere uyulması alır. Kızılbaş/Alevilerin kendi dinî törenleri, cem ayinleri vardır ve bu ayinlerde, çoğunlukla kadın erkek bir arada, nefesler söylenip semah dönülür.

Ama bu iki ana etki, kutsal çeşmelere [ayazma] yapılan ziyaretler, taşlara, ağaçlara tapmılması gibi çoğunlukla halk İslâmı diye nitelenen ve bazı kırsal Sünni topluluklarında da bulunan başka ibadetleri de ortadan kaldırmamıştır. Bazıları bu âdetleri daha önceden var olan ritüellerin –yerel Anadolu kültleri, Türkmenlerin Orta Asya'dan getirdikleri veya Mezopotamya halklarından miras kalan unsurlar– sürüp gitmesine bağlamaktadır. Kimileri de bu bağdaştırmacılığı, yerli Hıristiyan halkların yüzeysel biçimde İslâmlaştırılmasının sonucu olarak görmektedir. Çoğunlukla siyasal kullanıma açık bu yorumlar hakkında kesin bir yargıya varmak güçtür.

Cem ayinine –gizlice yapılan bir törendir– kadınlarla erkeklerin birlikte katılması, müzik çalınıp dans edilmesi, hatta bazı gruplarda ritüelde içki içilmesi, harici gözler tarafından İslâm'ın düpedüz inkârının ve kurallarının çiğnenmesinin işaretleri olarak değerlendirilmiştir. 16. yüzyıldan itibaren Kızılbaşların kendi içlerine kapalı hayatları ve etraflarında örülen kuşku perdesi, onların sözde ahlâkî sapkınlıklarına ilişkin efsaneler türetilmesine katkıda bulunmuştur.

Kızılbaşların marjinal konumu topluluğun hayatta kalmasını sağlayan ve dış dünyaya göre bağımsızlığını güvence altına alan kurumların yaratılmasını da beraberinde getirmiştir. Öncelikle topluluğun sınırlarını belirleyen kurallar söz konusudur: Soydan aidiyet, geçiş ritüelleri olarak erginlenme (ikrar

---

18 Ana kural, "eline, beline, diline sahip olmak"tır.

töreni), talibin mürşide bağımlılığı, içeriden evlenme zorunluluğu, boşanmanın yasaklanması. Kirvelik[19] veya musahiplik[20] gibi iki aile arasındaki "kardeşliği" kutsayan kurumlar da üyelerin dayanışmasını güçlendirir. Bunlara özerk bir hukuk sistemi eşlik eder: Cem ayininden önce, önde gelenler tarafından oluşturulan bir mahkeme topluluk üyeleri arasındaki ilişkilerin şeffaflığını sağlamak amacıyla her türlü ihtilafı çözüme kavuşturur. Mahkeme, idam cezasından bedensel cezalara ve para cezalarına kadar çeşitli hükümler verme yetkisine sahiptir. En ağır cezalardan biri olan düşkünlük, az çok uzun bir süre için topluluktan dışlanma anlamına gelir ve aforozla eşdeğerdir.

Bu kurumlar bir Kızılbaş cemaati düzeyinde değil, daha sınırlı köy toplulukları düzeyinde yürürlüktedir.[21] Topluluklar arası ilişkiler törenleri yönetmek üzere bir köyden diğerine giden dedeler tarafından sağlanır. İnanç sistemi ve bu kurumlar Osmanlı toplumunun geri kalanına karşı görece bir özerklik sağlamış ve yüzyıllar boyunca farklı bir kültürün yeniden üretimine izin vermiştir.

Peki ama, Kızılbaşlar bu özellikleriyle bir "karşı-toplum" oluşturabilirler mi? Birbiriyle hiçbir bağlantısı olmayan toplumların varlığını öne sürmek muhtemelen abartılı olur. Tıpkı diğer uyruklar gibi Kızılbaşlar da –görece özerk bazı bölgeler veya topluluklar haricinde– askerlik ve vergi yükümlülüklerini yerine getirmek zorundadır. Ayrıca Kızılbaşlar ile Osmanlı iktidarı arasındaki ilişkiler, gerçekte hiçbir zaman var olma-

19 Kirve bir çocuğu sünnet edilirken kucağında tutan kişidir. Bu durum, iki aile arasında bir hısımlık yaratır ve kuşaklar boyu bu iki aile arasında evlilik makbul sayılmaz. Özellikle Kızılbaş/Alevilerde yaygın olan bu kurum, yine de sadece onlara ait değildir.

20 Topluluğun her evli üyesinin kendisine bir musahip veya ahiret kardeşi seçmesi zorunluluğu söz konusudur. İki çifti, taraflardan biri öldükten sonra bile birbirine bağlamaya devam eden dayanışma ve sorumluluk yükümlülükleri, evliliktekilerle aynıdır ve bu yükümlülükler onların çocuklarında da sürer. Bu kurum Kızılbaş/Alevilere özgüdür, ama her toplulukta görülmez.

21 Bir anlam taşıyan topluluklar, düzey olarak köy topluluğunun üstünde veya altında olabilir. Örneğin içeriden evlenme kuralı Tahtacı topluluğunun içinde geçerlidir, ama diğer Alevi topluluklarla kız alıp vermezler.

mış varsayımsal bir "kızılbaş statüsü"nden çok, toprak mülkiyeti sistemine ve iskân siyasetlerine bağımlıymış gibi görünmektedir.[22]

Bu çokdinli imparatorluğun siyasal sistemi farklılık üzerine kuruludur: Maxime Rodinson bu sistemi "hiyerarşiye sokulmuş çoğulculuk" diye niteler.[23] 19. yüzyılda gayri müslim uyrukları bir örgütlenme içine sokmak amacıyla *millet*'ler kurumlaştırılır. Bunlar iktidarın dışında tutulan, geniş bir özerkliği bulunan dinî cemaatlerdir. Özellikle İslâm tarafından "kitap ehli" olarak kabul edilen dinî topluluklar, yani Yahudiler ve Hıristiyanlar –farklı mezhepleri ve kiliseleriyle birlikte Hıristiyanlık– milletler halinde örgütlenir. Ama "sapkınlar" bu çerçevenin dışında kalır: İslâm açısından meşru değildirler ve farklılıkları ne tanınır ne de kurumlaştırılır. Zaten eşitsiz olan bir sistemin içinde bu heterodoks topluluklar en marjinalleştirilmiş konumda bulunurlar –ne egemen grubun üyesidirler, ne de millet statüsünce korunmaktadırlar.

Tanzimat ve modernleştirme

Tanzimat dönemine (1839-1876) isimlerini veren Avrupa esinli modernleştirici reformlara 1856'da din hürriyetinin ilanı eşlik eder. Koşut olarak din, iktidarın meşrulaştırılması biçimleri içinde yeni bir rol edinir. Devlet yeni alanlarda reformlara gitmek ve dolayısıyla daha önce benzeri görülmemiş yoğunlukta bir denetim uygulamak isteğindedir: Nüfusun buna sadece zorlanması değil, aynı zamanda ikna edilmesi de gereklidir. Bu bağlamda ideolojinin önemi giderek artar.[24] Ama aidiyet duygusu, uçsuz bucaksız Osmanlı İmparatorluğu'nun insani çeşitliliği düşünüldüğünde, sorunlu bir duygudur. Hiçbir millet kavramı bu imparatorluğun farklı kesimlerini içine çe-

22 Altan Gökalp, *Têtes Rouges et Bouches Noires. Une confrérie tribale de l'ouest anatolien*, Paris, Société d'ethnographie, 1980, s. 27-29.

23 M. Rodinson, *L'Islam, politique et croyance*, Paris, Fayard, 1995.

24 Selim Deringil, *The Well-Protected Domains. Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire. 1876-1909*, Londra, I. B. Tauris, 1998.

kebilecek genişlikte olamazdı. Sultan II. Abdülhamid (1876-1909) İslâmi birliği yeniden tesis etmeye önem verir ve İslâm'ın Hanefi yorumunu ideolojik harç olarak öne çıkarır. Merkez, heterodoksları resmî dinle bütünleştirmeye gayret eder, bu amaçla da öncelikle Alevi köylerinde camiler inşa edip imamlar gönderir. O sırada Aleviler 19. yüzyıl başından beri imparatorlukta etkinlik gösteren Hıristiyan, özellikle de Protestan misyonerlerin tercihli hedefleri arasında yer aldıkları için, bu girişim daha da önem kazanır. Aleviler bu misyonerleri sıcak bir biçimde karşılamış, hatta bazıları Hıristiyan olmuştur.[25] Alevileri ümmetle bütünleştirme yönündeki bu politika, önemli bir muhalefetle karşılaşmasa bile başarısız olur. Jön Türkler (1908-1918) onun yerine daha hoşgörülü bir dinî tavır takınırlar. Yani Tanzimat dönemi Alevi özgünlüğünün örtük de olsa tanınmasına ve baskı döneminden beri doğrudan onlara yönelik ilk siyasal önlemlere işaret eder. Bununla birlikte bu dönem Alevilerin atılım yapmasına değil, tam tersine asimilasyonuna hizmet eder.

Bektaşiler ise, Alevilerden farklı olarak, Tanzimat devrinde bir atılım içine girer ve daha önce benzeri görülmemiş bir siyasal nüfuz kazanırlar. Oysa Sultan II. Mahmud (1808-1839) 1826'da hem –ıslahat hareketlerine karşı çıkan ve yönetim krizlerinde büyük rol oynayan– yeniçeri ocağını ortadan kaldırmış, hem de sürekli güç kaybeden Sünni ulemayı yatıştırmak amacıyla Bektaşi tarikatını yasaklamıştı. Tekkeler ya cami ya medrese yapılmış, başka tarikatlara tahsis edilmiş veya yıkılmıştı. Ama takıyye ilkesine sadık kalan Bektaşi dervişlerinin kitle halinde başka tarikatlara geçtiği, dolayısıyla Bektaşi ruhunun bu tarikatlara da sızdığı anlaşılıyor. Aynı şekilde gerek Bektaşi hiyerarşisinin gerekse etkinliklerin kısmen sürdürüldüğü ve 1839'dan itibaren bazı tekkelerin yeniden açıldığı görülüyor. Gerçekten de Bektaşiler hükümetin yüksek katlarında ve entelektüel çevrelerde destek buluyorlardı. 20. yüzyılın başında tarikatlar büyük bir siyasal nüfuza sahip ol-

25 Hans-Lukas Kieser, *Der verpasste Friede. Mission, Ethnie und Staat in den Ostprovinzen der Türkei 1839-1938*, Zürih, Chronos, 2000.

muşlardı.[26] Tanzimatçıların birçok büyük ismi sufiliğe bağlıydı; dervişler de onlarla birlikte sultanın istibdadına karşı mücadele ediyorlardı. Bektaşilik de, ilerici ve liberal fikirleri benimseyen tek topluluk olmamakla birlikte, onlara en iyi uyum sağlayan tarikattı. Ayrıca büyük şehirlerde Bektaşilik, masonluk ve Jön Türk hareketi arasında bir yakınlaşma yaşandı. Aydın tarikatlar özellikle de Bektaşiler, Jön Türkleri önce sürgünde sonra da devrimde desteklediler. Yine de istibdata karşı bu ittifak sultan halledilir edilmez çatladı. Jön Türkler zaferi kazansalar da, tarikat hızla bir kenara itildi ve yarı-gizlilik içinde gelişmeyi sürdürdü.

Böylesi bir siyasallaşma Bektaşiliği ulusallaştırdı. Nitekim Jön Türk milliyetçileri Bektaşiliği ve Aleviliği gerçek Türk tasavvufu olarak değerlendiriyorlardı. Buna koşut olarak Bektaşiler de Hacı Bektaş'ı Arap ve Fars kültürlerine karşı mücadele eden bir milliyetçi gibi gösteriyorlardı.[27] Bu siyasallaşma imparatorluğun batı sınırlarında, bir Arnavut Bektaşiliğinin belirginlik kazanmasına yol açtı. Bu topraklarda uzun süredir var olan tarikat 19. yüzyılda, Tanzimat'ın ardından gelen Osmanlı yetkililerine karşı gösterdiği ve geniş ölçüde paylaşılan muhalefet sayesinde, daha önce benzeri görülmemiş bir atılım içine girdi. Yüzyılın sonunda Bektaşiler Arnavut milliyetçi hareketi içinde etkin bir rol üstlendiler. Birçok Arnavut, milliyetçi davayı benimseyerek Bektaşiliğe katıldı. İmparatorluğun yıkılmasının arifesinde, Bektaşiler Arnavutluk nüfusunun yüzde 15-20'sini oluşturmaktaydı ve dedebabaları siyasal açıdan son derece etkiliydi.[28] Bu topluluk Sünni Arnavutlarla olduğu kadar Türk Bektaşilerle de arasına yavaş yavaş mesafe koymaya başladı; çünkü her iki kesim de Arnavutluk'un bağımsızlığına karşıydı. Alevilerin ve Bektaşilerin ulusal bir renge kaymaları,

---

26 Thierry Zarcone, *Mystiques, philosophes et francs-maçons en Islam. Rıza Tevfik, penseur ottoman (1849-1949), du soufisme à la confrérie*, Paris, IFEA/Maisonneuve, 1993.

27 Bu bakış, Hacı Bektaş'ın yazılarının Arapça kaleme alındığı gerçeğini unutmaktadır.

28 Nathalie Clayer, "Bektachisme et nationalisme albanais", *Revue des Etudes Islamiques*, 1992, c. LX, no: 1.

imparatorluğun küllerinden Türk ulus-devletinin doğuşuyla birlikte iyice hız kazanacaktı.

ALEVİLER VE CUMHURİYET: ÇELİŞKİLER İÇEREN KISMÎ BİR İTTİFAK

Aleviliğin çeşitli anlamlara çekilebilecek bir tarzda Türk ulusal kimliğiyle bütünleşmesi

Gerçekten de Türk ulus-devleti çokuluslu ve çokdinli Osmanlı İmparatorluğu'ndan doğar. Bu ulusal inşa sürecinde Alevilerin yeri nedir? Yeni siyasal topluluk için ayakta kalabilecek bir kimlik şekillendirmek zorunludur. 1915'teki Ermenilerin tehciri ve 1923-25 arasında Türkiye ile Yunanistan arasında gerçekleştirilen nüfus mübadelesi ile toplum daha türdeş bir hale getirilmiştir; ama yüzyılın başındaki altüstlükler de –özellikle de Osmanlıların Balkanlar'da ve Kafkasya'da yitirdikleri topraklardan kitlesel halde sökün eden Müslüman muhacirler– ülkenin insani ve dilsel haritasını karmaşıklaştırmıştır. Bu nüfus topluluklarını bir araya getirebilecek bir ideolojik temel arayışında olan Cumhuriyet, yine de ulusal kimliği İslâmî harca değil de, Türk milliyetçiliğine dayandırır. Osmanlı birliği yönündeki son çağrının uğradığı başarısızlık, imparatorluğun farklı halklarının milliyetçi hareketleri ve Alman emperyalizminin etkisi bu fikrin öne çıkmasında pay sahibidir. Türkçülerin, sonra da Mustafa Kemal ve yandaşlarının hedefi, "İslâmî kültürel cilanın altındaki gerçek Türklüğü yeniden bulmak"tır.[29] Bu girişime, yabancı olarak görülen unsurlara, özellikle de Arap ve Fars unsurlarına karşı yürütülen sürek avı eşlik eder. Onlar, geri kalmış olarak nitelendirilen İslâmî kültürün temsilcileridir.

Başka birçok bağlamda da olduğu gibi, folklor, "ulusal" bir kültürel model ve kültür varlığının dogmatik olarak inşası ara-

29 François Georgeon, "À la recherche d'une identité: le nationalisme turc", Altan Gökalp (yay. yön.), *La Turquie en transition. Disparités, identités, pouvoirs*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1986, s. 137.

cılığıyla bir ulus-devlet bina edilmesine katkıda bulunur. Türk halkının erdemlerini yansıttıkları varsayılan bu "ulusal" kültür modeli ve varlığı daha sonra müzeler ve medya tarafından yayılır. Cumhuriyetin ilk yıllarında öncelikle Orta Asya geleneklerine yakın unsurlar ve "özgün hale" en yakın olarak kabul edilen Türkmen halklarına ilişkin unsurlar sistemli bir biçimde derlenir.

Bu kimlik inşa çabalarında "Türk halkı" özel bir yer edinir. O zamana dek seçkinlerin Farsça ve Arapça terimlerle ağırlaşmış Osmanlıcası ile Anadolu halklarının kaba diye nitelenen dili arasına bir uçurum girmiştir. Kemalistlerin bakış açısından, aslına uygunluğun ve Türklüğün kefili halk olur. Ama halka dönüş sorunlu bir iştir, çünkü Türk köylüsü kendini her şeyden önce İslâm'la özdeşleştirmektedir. Sadece bazı heterodoks ve çoğunlukla göçebe topluluklar İslâm öncesi Türk geleneklerini daha çok sürdürmüşlerdir, ama bunlar da Osmanlı iktidarının uzun süre denetim altına almaya ve yerleşikleştirmeye çalıştığı topluluklardır: Yeni rejim de ulusal gelenek deposu olarak bu toplulukları kullanmaya çalışacaktır.[30]

Milliyetçiler, İslâm öncesi geçmişe ve Anadolu'nun halk kültürüne eğildikleri noktada Aleviler ile karşılaşır ve o andan itibaren onları Türklükle özdeşleştirirler. Türkiye'deki Alevi araştırmalarının öncüsü, folklor incelemelerinin babası ve 1924'te Darülfünun bünyesinde kurulan Türkiyat Enstitüsü'nün ilk müdürü olan tarihçi Fuat Köprülü'den (1890-1965) başkası değildir. Bu dönemde, Bektaşiler ve onlarla bir tutulan Aleviler üzerine birçok yazı yayımlanır. Baha Sait'in, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin isteği üzerine yaptığı çalışmalar, onları misyonerlerin yaptığı gibi Hıristiyan değil, Türk kökenlerden hareketle kavramak konusundaki ilk girişimi oluşturur: "Türk-Alevi toplulukların gerçek amacı Türk dilini, ırkını ve kanını korumaktır [...]. Türk milli ideali Arap beynelmilelciliğinde ifadesini hiçbir zaman bulamazken, Alevi tarikatlerin tekkelerinde bunu bulmuş, Bektaşi dergâhları ve köy toplu-

30 François Georgeon, *Des Ottomans aux Turcs: naissance d'une nation*, Istanbul, Isis, 1995, s. 4.

lukları bunun en önemli misalleri olmuştur."[31] Maarif müfredatında Osmanlı edebiyatı yerini ulusal olma iddiasındaki bir edebiyata bırakır: O zaman geniş ölçüde Alevi-Bektaşi geleneği içinde yer alan ve Arapça ile Farsça'dan daha az etkilenmiş nefesler, deyişler yeniden itibar kazanır.

Alevilerin kültürel açıdan öne çıkarılması yöneticilere de, memlekete egemen olan ve gerici olarak gördükleri İslâm'a dolaylı yoldan karşı çıkma, dinî ibadet bağlamında bir "Türk modeli" önerme olanağı verir: "Kadının da meclislerde yer alması ve [...] hem saz çalınmasının hem de içki içilmesinin serbest olmasının dışında, dinin de sadeleştirilmesi, tüm bunlar onları aydın bir insan topluluğu konumuna getirmiştir."[32] Demek ki Alevilik onların gözünde sadece Türk olmakla kalmayıp, aynı zamanda modern olan ve hem Arap hem de geri kalmış diye damgalanan Sünni İslâm'a karşıt diye sunulan bir dinî ibadet biçimini temsil etmektedir.

Ama 1925-1930 yıllarında muhalefet hareketlerinin çoğalması,[33] Kemalist reformların ittifakla kabul görmekten ne kadar uzak kaldıklarını göstermektedir. Belirli gelenekleri koruyan gruplar giderek potansiyel tehlike olarak görülmeye başlar. 1930'larda kültürü araçsallaştırma yönündeki devlet girişimleri, nüfusu türdeşleştirme amacına yönelik olarak güç kazanırlar.[34] Bu çerçevede insanî çeşitliliğin etkisiz hale getirilmesi ve bunun için çok çeşitli çarelere başvurulması gerekir.

Folklor yayınları ilk iş olarak ulusal bir kimlik inşasının aleyhine olabilecek her şeyi temizlerler: Türk olarak nitelenen grupların kökenini belirtirken, Türk olmayan veya heterodoks nitelikteki hiçbir kökeni saptamaz, bunu her nasılsa unutur-

---

31 B. Sait, "Türkiye'de Alevi Zümreleri", *Türk Yurdu*, Eylül 1926, no: 21, s. 204, 207. N. Birdoğan, *İttihat-Terakki'nin Alevilik-Bektaşilik Araştırması*, İstanbul, Berfin, 1994, s. 22'de günümüz Türkçesiyle yeniden yayımlanmıştır.

32 V. L. Salcı, *Halk Bilgisi Haberleri*, Nisan 1940, no: 102, s. 150.

33 1925'teki hem dinî esinli, hem de Kürt milliyetçisi Şeyh Said isyanını, kısa süren muhalefet fırkaları deneyini ve 1930'da Menemen'de kemalist bir subay olan Kubilay'ın, Derviş Mehmed'in başını çektiği bir yobaz güruhu tarafından vahşice katledilmesini sayalım.

34 Nilüfer Göle, *Modern Mahrem, Medeniyet ve Örtünme*, İstanbul, Metis, 1991.

lar. Ayrıca yeniden benimsenen geleneklerin cemaat boyutları etkisizleştirilir. Halk ozanlarının, özellikle resmî ideolojiyi yaymak üzere, Cumhuriyet tarafından "sahiplenilmesi" bunu gösterir. Kemalist sistemin ürünü olan Âşık Veysel (1894-1973), milliyetçiliği ve modernizmi yücelten türküler yakar. Ama halk ozanı geleneği Alevilere ve Bektaşilere özgü olmakla birlikte, Âşık Veysel'in deyişleri en ufak bir Alevilik izi taşımaz. Örneğin 16. yüzyılın isyancısı Pir Sultan Abdal'ın nefeslerini, "Şah" değil "dost" diyerek söyler.

Ulusal kimliğe göre belirlenen bu seçmeci yeniden sahipleniş, Kemalist devlet ile Alevilik arasındaki çelişkili ilişkinin de temellerini atar: Osmanlı İmparatorluğu'nda İslâm'dan dışlanan, dolayısıyla gayrimeşru görülen Alevilik, Cumhuriyet devrinde örtük bir biçimde yeniden İslâm bünyesine taşınmıştır. Bazı kültürel boyutları meşru kılınırken, bazı dinî boyutları da modern olarak değerlendirilmiştir. Buna karşılık heterodoksluğu ve Safevilere yönelik göndermeleri gibi kimi yanları da görmezden gelinmiştir. Son olarak cemaat boyutu da etkisizleştirilmiştir. Merkez tarafından öne çıkartılan bu model muhtemelen tam anlamıyla yaygınlaştırılmamıştır; bununla birlikte bu kimlik inşa çabalarının kültürel malzemesi artık siyasallaştırılmış durumdadır.

Devletin çelişkili tavrı

Kemalist devlet, ulusal kimlikle bu kısmî bütünleştirmeye koşut olarak, *siyasal açıdan* da Alevileri kayırmış mıdır? Genç Cumhuriyet'in laikleştirici önlemleri sanki bunu göstermektedir. Bununla birlikte devletin Alevilere karşı siyasal tavrının ayırt edici niteliği, kaypaklığıdır.

Öncelikle Kemalist devletin Sünnilikten kopuşmasını mutlaklaştırmamak ve laikliğin resmî versiyonunun ne olduğunu kesinleştirmek gerekir. Gerçi Cumhuriyet hükümeti padişahlığı, hilafeti, şer'i mahkemeleri ve şeyhülislâmlık makamını kaldırmıştır. 1928'de İslâm'ın devlet dini olmaktan çıkarılması siyasal düzenin dinî açıdan meşrulaştırılmasına son verir. Ama

bu reformlar, devlet ile din işlerini birbirinden ayırmaktan çok, dinin devletleştirilmesine yöneliktir. 3 Mart 1924'te, hilafetin kaldırıldığı gün, Diyanet İşleri Başkanlığı kurulur. Doğrudan başvekile bağlanan Diyanet İşleri her türlü ibadet ve inanç sorununu çözmekle görevlidir. Bu durum, 1937 Anayasası ile ilan edilen laikliği korumaya yönelik dinî araçların çeşitli anlamlara çekilebilirliğini gösterir. Demek ki İslâmî yetkeyi cumhuriyetçi devlet elinde tutmakta ve din adamlarını o görevlendirip maaşa bağlamaktadır. Böylelikle Osmanlıların dinî alanı devlet tekeline alma iddiasını sürdürmektedir. Hatta, milletler yok olduğu, tarikatlar yasaklandığı, tarikatlara ilişkin makamlar (Alevilerle ilgili dede ve çelebi makamları dahil olmak üzere) kaldırıldığı ve tekkeler de 1925'te kapatıldığı için, devlet tekeli güçlenmiştir. Demek ki bu vesayetten, Aleviler ve Bektaşiler de yakalarını kurtaramamışlardır.[35]

Peki, bu devlet dini nedir? İslâm'ın ulusal versiyonu modern ve üniter olma iddiasındadır. Kemalizm, her türlü ayrılıkçı unsura gözlerini kapayan bir ulusal topluluk yaratma projesine uygun olarak, din ve mezhep çoğulluğunu görmezden gelir. Pratikte ise, Sünniliği gıyabında resmî din konumuna yükseltir. Demek ki Türk laikliği dinler ve mezhepler arası eşitliğin kabulünü gerektirmez; tam tersine, Aleviliğin dinî açıdan dışlanması üzerine kuruludur. Tarikatlara karşı mücadele veya kimi zaman alınan açıkça din karşıtı nitelikteki önlemler, İslâm'a karşı bir mücadeleden çok, Sünniliği devlet adına sahiplenerek "geriedliği" etkisizleştirmeye yöneliktir.[36] Özellikle de, kimlik belirleme ve karşı-iktidar oluşturma potansiyelini dinin elinden almak söz konusudur; bu kaygı, Aleviliği de kapsamaktadır.

Demek ki genç cumhuriyet Alevilere bir topluluk olarak ne siyasal ne de dinî düzlemde özel bir ilgi göstermiştir. Mustafa Kemal'in –o sırada Anadolu'yu işgal kuvvetlerinden kurtarmaya çalışan isyancı bir Osmanlı paşasıdır– 1919'da Hacıbektaş

35 Türkiye'de her türlü görünür Bektaşilik faaliyeti –en azından resmen– sona erer ve tarikatın örgütsel merkezi Arnavutluk'a taşınır.

36 H. Bozarslan, "L'alévisme, la méta-histoire...", a.g.m., s. 83.

yöneticilerine yaptığı ziyaretten hareketle, Cumhuriyet'in kurucusu –ve hele Kemalizm– ile Bektaşiler veya Aleviler arasında koşulsuz bir ittifak kurulduğu sonucuna varmak –sık sık yapılan bir şeydir bu– çok abartılı bir yaklaşım olur. Nitekim bu buluşma Mustafa Kemal'in Hıristiyan olmayan ahaliyi yabancı işgalcilere ve İstanbul hükümetine karşı mücadele çevresinde toparlama çabalarının bir parçasıdır. Bu çerçevede İslâm davasını da benimsiyormuş gibi yapar ve Sünni tarikatların nüfuzlu şeyhleri de dahil olmak üzere kendine müttefik arar. Aleviler ve Bektaşiler Kurtuluş Savaşı'nın kendine özgü bağlamındaki bu çok geniş ittifak stratejisi içine katılmış olsalar da, orada ayrıcalıklı bir yere sahip değildirler.

Birinci Millet Meclisi bir seçimden çok, Mustafa Kemal'in savaş sırasında ittifak yaptığı liderleri seçtirmesiyle oluşmuştur– Alevilerin parlamento tarihine girişine de işaret eder. Bununla birlikte bu ilk mecliste Aleviler, Kürtlerden bile daha düşük bir oranda temsil edilmişlerdir. Alevi vekilleri her şeyden önce ileri gelenler (aşiret reisleri, büyük toprak sahipleri veya babalar) arasından belirlenmiştir ve böyle bir şahsın bulunmadığı yerlerde Alevi temsili çok aza, hatta sıfıra inmiştir. Bu vekillerin seçilme nedenleri muhtemelen Alevi olmalarından çok, peşlerinde belli bir kitleyi sürükleyebilecek potansiyele sahip olduklarının düşünülmesidir.

Peki, Kemalist iktidar yerleştikten sonra ne olur? Arşiv belgeleri, rejimin Alevilere karşı belli bir kuşku beslediğini ele veriyor. 1949'da CHP tarafından hazırlatılan ve Maraş milletvekili Hasan Reşit Tankut tarafından kaleme alınan gizli bir rapor tek partinin çok yanlış tanıdığı Aleviler arasında hiç kök salmadığını gösteriyor: "Devletçilik kendilerinde insiyak olarak mevcuttur. Fakat onların devletçiliği bir nevi tekke sosyalizmidir (komünistlik bu zümreye bu yolla girebilir). (...) Lâiklik ve inkılâpçılığı devlet çapında doktrinler olarak hoş telâkki ederler. Gizli zümrecilikleri bakımından şimdilik kuşkulanmaları tabiîdir."[37] Demek ki kurumların Alevilere karşı ta-

37 Hasan Reşit Tankut, "Aleviler", Mehmet Bayrak (der.), *Açık-Gizli/Resmi-Gayri Resmi Kürdoloji Belgeleri*, Ankara, Öz-Ge, 1994, s. 298.

kındıkları tavra çok temel bir anlam karışıklığı damgasını vurmuştur: İnşa halindeki ulusal kimlik içinde Alevi kültürüne kısmen yeniden sahip çıkılırken, dinî açıdan ise Alevilik dışlanmıştır. Ayrıca Cumhuriyet devleti Alevilere karşı sadece derin bir bilgisizlik göstermekle kalmamakta, aynı zamanda belli bir siyasal kuşku da beslemektedir.

Aleviler ve Kemalist iktidar

Buna karşılık Alevilerin Cumhuriyet'e karşı tavırları ne olmuştur? Birçok yazar ve araştırmacı, Alevilerin Mustafa Kemal'e ve Cumhuriyet'e, laik reformlardan ötürü kitlesel ve koşulsuz bir destek verdiğini varsayar. Bu beylik düşünce, neredeyse doğal ve gizli bir ittifak olduğunu kabul eder: Aleviler tecrit halinden kurtulmak için Atatürk'e ihtiyaç duymuş, o da Kurtuluş Savaşı'nı kazanıp modern Türkiye'yi kurmak için Alevilere başvurmuştur. Bu görüş büyük ölçüde, 1960'larda ve 1970'lerde tarihin yeniden yazılmasının parçasıdır: O sırada Sünnilerin dinî faaliyeti tam bir atılım içine girmişken, Alevi gençliğinin büyük bir bölümü Kemalizmi bir kurtuluş ideolojisi, hatta deyim yerindeyse sosyalist bir ideoloji haline getirmişti. Bu tarih yorumu, 1990'larda kendilerini siyasal İslâm'ın atılımına karşı Kemalizmin payandası olarak gören birçok Alevi tarafından yeniden canlandırıldı. Bu yorum, bazı gerçek unsurlara dayanmakla birlikte, geniş ölçüde ideolojik ön kabullerden kaynaklanmakta ve gerçekliğin çok daha karmaşık olduğu bir noktada, siyasal bir tavrın sadece dinî boyutunu dikkate aldığı ölçüde indirgemeci bir nitelik almaktadır.

Nitekim, Bektaşilerin hepsini Mustafa Kemal'in ve onun reformlarının koşulsuz destekleri haline getiren tez konusunda birçok çekince ileri sürülebilir. Bazı nüfuzlu Bektaşiler –ilk sırada bizzat son dedebaba, ama aynı zamanda birçok Anadolu Bektaşisi– seferberliğe veya Kurtuluş Savaşı'nm meşrulaştırılmasına katkıda bulunmuş veya genç Cumhuriyet'in kurumlarına katılmış olsalar da, buna karşılık başkaları da tarafsızlığı

seçmiş, hatta İstanbul'daki bazı tekkelerde görüldüğü üzere, sultanı desteklemişlerdir.[38]

Kurtuluş Savaşı sırasında Alevilerin kitlesel olarak Kemalistleri destekleyip desteklemediklerine gelince, çatışmalar sırasında büyük değişiklikler geçiren yerel durumlar hakkında kesin bir bilgi sahibi olmadan cevaplanması zor bir sorudur bu.[39] Bununla birlikte bazı Alevi toplulukları ile Mustafa Kemal arasında aracı gibi davranan dönemin çelebilerinin yaptıkları çözümlenebilir. 1919 sonunda Mustafa Kemal, Dünya Savaşı'na katılmak üzere Mücahidîn-i Bektaşiye diye bir derviş alayı kuran Cemaleddin'i (1862-1922, 1904'ten ölümüne kadar çelebi) ziyaret eder. Tartışmaların içeriği hakkındaki ayrılıkların ve spekülasyonların da gösterdiği gibi, bu görüşme hakkında pek belge yoktur. Ama Cemaleddin Kırşehir vekili olur ve ölünceye dek Millet Meclisi'nde II. Başkanvekili görevinde kalır. 1922'de kardeşi Velieddin (1867-1940, 1922'den sonra çelebi), basma Bektaşilerin milli mücadeleye desteklerini duyuran bir demeç verir.[40] Şapolyo'nun ifadesine göre,[41] 1923'te de *Yeni Gün* Gazetesinde Alevileri Millet Meclisi için oy kullanmaya çağıracaktır, ama böyle bir demecin varlığı tartışmalıdır.[42] Bununla birlikte çelebilerin Kemalistlere desteği sık sık varsayıldığı kadar koşulsuz değilmiş gibi gözükmektedir. Örneğin 1920'de Yozgat yöresinde çıkan Çapanoğlu isyanı sırasında, Mustafa Kemal'in Cemaleddin'den Alevileri kendi yanında seferber etmesini rica ettiği, ama Cemaleddin'in hastalığını bahane ederek bu işe karışmadığı söylenmektedir. Çoğunlukla Alevilerin desteklediği Koçgiri isyanı (1920-1921) sırasında da arabuluculuk yapmak için hiçbir çaba göstermediği ileri sürülmektedir.[43] Ayrıca Veli-

38 Hülya Küçük, *Kurtuluş Savaşında Bektaşiler*, İstanbul, Kitap yayınevi, 2003.

39 Örneğin Çukurova Alevileri Fransız işgalcilere yakın davranmış ve 1919'da Kemalistleri desteklememiş gibi gözükmektedirler. Pierre Redan, *La Cilicie et le problème Ottoman*, Paris, Gauthier-Villars, 1921, s. 61.

40 *Hâkimiyet-i Milliye*, 5 Mayıs 1338 (1922).

41 Enver Behan Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, Istanbul, Türkiye, 1964, s. 284-285.

42 H. Küçük, *a.g.e.*, s. 140-141.

43 H. Küçük, *a.g.e.*, s. 200.

eddin'in, ağabeyi Celaleddin ölünce onun yerine Meclis'e girmesi için Mustafa Kemal'in yaptığı teklifi de geri çevirdiği belirtilmektedir.[44] Bu reddin nedeni tam olarak bilinmese de, bir siyasal uyuşmazlık ihtimali de göz ardı edilemez.

Peki ama, Aleviler üzerinde çelebilerin gerçek etkisi ne kadardı? Alevilerin onları nereye kadar takip ettiğini kanıtlayan hiçbir şey yok. 1915'te Osmanlı hükümeti Cemaleddin'e çağrı yaparak, Dersim aşiretlerini askere alıp Kafkas cephesine göndermesini istemişti. Ona eşlik eden Kürt milliyetçisi Nuri Dersimi'ye göre, çabaları boşa çıkmış ve Alevi Kürtleri arasındaki ünü zedelenmişti.[45] Buna karşılık başka kaynaklar bu girişimde başarısızlığa uğrandığını belirtmiyor,[46] hatta ona Alevilerin seferberliğinde önemli bir rol yüklüyorlar. Bu noktada da çelebilerin etkisinin nereye kadar uzandığını kestirmek güçtür.

Kemalizm iktidara gelebildikten sonra Aleviler tarafından kitlesel olarak desteklenmiş miydi? Bu konuyu aydınlatabilecek kaynak sayısı pek azdır, çünkü tanıklıkların çoğu genç Cumhuriyet'in kuruluşundan daha geç bir döneme aittir. Laik reformlar Alevileri bir ölçüde Sünni egemenliğinden kurtarmış ve rejimle özdeşleşmelerine olanak tanımıştır. Birçok Alevinin Mustafa Kemal'i ilahlaştırdığı veya onu Ali'nin tecessümü olarak gördüğü ileri sürülse de, bu hadisenin ne derece doğru olduğunu saptamak güçtür. Bektaşi tarikatının yasaklanmasının bu destek üzerindeki etkisini ölçmek de karışık bir iştir. Örneğin Mustafa Kemal'e yakın bazı Bektaşiler, onun kendilerinin aleyhine olan tutumu açıklık kazanınca yanından uzaklaşırlar. Buna karşılık başka Bektaşiler ise bu yasağı memnuniyetle karşıladıklarını, çünkü yeni rejimin tarikatın felsefesine uygun yönelişinin Bektaşiliğin varlığını zaten gereksiz kıldığını açıklamışlardır.

Ama Alevilerin rejime karşı tutumunu belirleyen sadece din alanında izlenen siyaset değildir. Köylülük üzerindeki sömürüye bağlı olarak kırsal yaşam koşullarının bozulması ve

---

44 K. Kehl-Bodrogi, *a.g.e.*, s. 59.

45 Mehmet Nuri Dersimi, *Kürdistan Tarihinde Dersim*, Halep, Anil, 1952, s. 101.

46 M. Gül, *Sıdkı Baba. Hayatı ve Divanı'ndan örnekler*, Ankara, 1984.

yerleşikleşmenin hızlanması gibi başka etkenler de bu tutumda rol oynamış olabilir. Bu hadiseler, o sırada büyük çoğunluğu kırsal nüfus içinde yer alan Aleviliği doğrudan etkilemektedir.[47]

Nihayet önce Koçgiri, sonra da Dersim isyanları (1936-1938), Alevi muhalefetlerinin varlığını göstermektedir. Gerçi ayaklanmalar Alevilik adına yapılmamıştır, ama kitlelerin örgütlenmesinde Alevilik de önemli bir etken olmuştur. Sıvas kongresinde Kürt Alevi aşireti Koçgiri'nin reisleri bir Osmanlı federasyonu bünyesinde Kürtlere özerklik tanınmasını isterler. İçlerinden biri Mustafa Kemal'in vekillik teklifini reddeder. 1920'de Koçgiri aşireti Ankara'daki yeni hükümete isyan eder;[48] Kürt milliyetçisi Nuri Dersimi'ye göre, Kürtçe konuşan Aleviler ve bazı Türkçe konuşan Aleviler de onlara katılır,[49] ama Kürtçe konuşan Sünniler isyanda yer almaz. Dolayısıyla Kürt unsuru kadar, Alevi unsuru da isyana katılmıştır.

Çok geniş bir özerkliğe sahip, çoğunlukla Kürt ve Alevi bölgesi olan Dersim, Türk milliyetçilerine kararlı bir biçimde muhalefet etmiştir. Önce İttihat ve Terakki Cemiyeti, sonra da Kemalistler tarafından ihanetle suçlanır. 1935'te Ankara bu "feodal ve geri kalmış"[50] bölgeyi altyapı inşaatlarına girişerek, ama bir yandan da aşiretleri silahsızlandırıp yerlerini değiştirerek "açmaya" karar verir. Bu tedbirler 1936-1938 yıllarında, sonunda çok sert biçimde bastırılacak önemli bir isyana yol açarlar. Bölgenin adı bile değiştirilerek Tunceli yapılır. İsyana Zazaca konuşan bazı Alevi aşiretler katılmış, diğerleri ise devletin yanında yer almıştır. Bu durum, aşiret etkeninin önemini gösterir. Demek ki Ankara'ya karşı tüm isyanlar kitleleri mezhep temelinde seferber etmektedir: Aleviler ve Sünniler birlik-

---

47 Jean-François Bayart, "La question Alevi dans la Turquie moderne", Olivier Carré (yay.yön.), *L'Islam et l'Etat dans le monde aujourd'hui* içinde, Paris, PUF, 1982, s. 113.

48 Hans-Lukas Kieser, "Les Kurdes Alévis et la question identitaire: le soulèvement du Koçgiri-Dersim (1919-1921)", *Les Annales de l'autre Islam*, 1998, no: 5.

49 N. Dersimi, *a.g.e.*, s. 64-65.

50 Naşit Uluğ, *Dersim Medeniyete açılıyor*, Istanbul, Milliyet Matbaası, 1937.

te ayaklanmamışlardır. Koçgiri ve Dersim isyanları Kürt ve Alevilerden destek görürken, 1925'teki Kürt ve Sünni Şeyh Said isyanı Alevilerden destek görmemiştir.

Dersim bölgesi esas olarak Aleviliğinden değil, Kürtlüğünden ve devlete karşı isyankâr olarak kabul edilen aşiret niteliğinden ötürü baskı görmüştür. Bununla birlikte söz konusu baskı muhtemelen iktidar ile Alevilerin bir bölümü arasındaki ilişkileri de bozmuştu. Alevilerin çoğunluğunun Cumhuriyet'e destek verdiği ilk evrenin ardından, 1938'de Mustafa Kemal'in ölümü ve rejimin sertleşmesi, ekonomik durumun kötüye gitmesi, vergilerin ağırlaştırılması ve Dersim isyanının bastırılmasıyla birlikte belki de Aleviler daha mesafeli bir tutum içine girmişlerdi. Ama bu noktada da elde somut işaretler yoktur. Bununla birlikte 1946'da Sıvas'taki CHP üyelerinin köy köy listesi, tek partiye yazılma oranının bütünü içinde yüksek olduğunu (kırsal nüfusun yüzde 10'undan fazla) ve bu oranın Alevi/Sünni aidiyetine göre fazla değişmediğini göstermektedir.[51]

Demek ki ne Alevilerin iktidarı koşulsuz destekledikleri, ne de genel bir nefret içinde bulundukları sonucuna varılabilir. Alevilik, hilafetin kaldırılmasında ve laikleşme tedbirlerinde bir destek etkeni olmuştu. Dilsel ve aşiretsel nitelikteki diğer bazı unsurlarla birlikte, rejime karşı girişilen isyanların çevresindeki seferberlikte de (veya seferberliğe katılmamada) çok önemli bir etkendi. Demek ki yeni rejime karşı alınan siyasal tavrı açıklamakta tek başına Alevilik bir anlam ifade etmemektedir ve aslında Alevi tavrı diye bir şey var olmamıştır.

TOPLUMSAL DEĞİŞİM VE ALEVİLİĞİN SİYASALLAŞMASI

1950'lerden itibaren toplumsal altüstlükler ve çokpartili rejime geçilmesi Alevi meselesinin gündeme geldiği koşulları kökünden değiştirir.

51 Horst Unbehaun'a, topladığı CHP Sıvas arşivlerine başvurmamıza izin verdiği için teşekkür ederiz.

Göç ve toplumsal farklılaşma

İletişim ağlarının kurulması, ilköğretimin zorunlu kılınması, sanayileşme ve kırdan kente göç, Alevilerin uzamsal ve sosyal marjinalliğine son verir. Büyük bölümü kırsal nüfus içinde yer alan Aleviler, hem kentlere, hem de yurtdışına kitlesel olarak göç ederler – belki de orantısız bir göçtür bu, çünkü Aleviler daha çok geri kalmış yörelerde yaşamaktadırlar.[52]

Göç, daha önce hiç örneğine rastlanmamış bir toplumsal farklılaşmayı beraberinde getirir. Alevi burjuvazisi ve zanaatkârları olmadığı için, pek çoğu ücretli işçiliğin ve o sırada tam bir gelişme içinde olan kamu sektörünün yolunu tutarlar. Birçok Alevi, serbest mesleklere de (doktor, avukat, mühendis) kapı açan eğitime, bir toplumsal tırmanma yolu olarak öncelik tanır. Üstelik bu tür görevlere erken bir dönemde gelinmesi, yakınlara da iş imkânı açmaktadır. Aileler, ilkokuldan itibaren başarılı olanları arkasından itmek için genellikle topluca seferber olmaktadır. Bu destekten yararlananlar da nüfuz sahibi mevkilere geldikten sonra, kendilerine yardım edenlerin sıkıştıkça başvurdukları merciler olmaktadırlar.[53]

Göçle birlikte köy toplulukları çözülür. Ama dinî ibadetin çerçevesini de onlar oluşturduğu için, ibadet de çöker. Dedeler artık dört bir yana dağılmış talipleri nezdindeki dinî görevlerini yerlerine getiremezler. O zaman bir başka gelir kaynağı bulmak, yani çalışmak zorunda kalırlar; dinî otoriteleri de aynı oranda azalır. Onlar da göçe katıldıklarında, cemaatleri öksüz kalır ve dinî bilgi tehlikeye düşer. Bununla birlikte bazı durumlarda göçmenler, örneğin kentte cem ayinleri düzenleyerek ibadeti sürdürmeye çalışırlar. Ama bu düzenlemeler çoğunlukla geçicidir ve cemaatin hayatta kalmasını sağlayacak kurumlar yok olur. Sekülerleşme kent ortamında dinî altyapıya sahip olmayan Alevileri özellikle etkiler. 1961 Anayasası

---

52 Karş. Kemal Karpat, *The Gecekondu, Rural Migration and Urbanization*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, s. 260.

53 Altan Gökalp, "Une minorité chiite en Anatolie: les Alevi", *Annales*, 1980, c. 35, no: 3-4, s. 759.

din ve vicdan özgürlüğünü güvence altına alsa da, çevrelerini kuşatan toplumla temas içinde daha fazla hissedilen toplumsal baskı nedeniyle de kentte ibadet zayıflar. Asimilasyon, hatta Sünniliğe geçiş hadiselerine, örneğin Batı Anadolu'da rastlanır.[54] İbadetin zayıflaması bölgelere göre değişen bir hızla giderek kırsal alanlara da yayılır. Bazı köylerde 1960'lardan itibaren cem ayini yapılmazken, bazı köylerde bu ibadet günümüze dek süregelmiştir.

Çokpartili rejime geçiş ve siyasal bir koz olarak din

Çokpartili rejim, dini bir koz haline getiren yeni bir siyasal mantığı da yerleştirir. Seçmenler artık oy verme gücüne sahiptir. Alevilerin her zaman CHP'yi destekledikleri yönündeki yaygın kanının aksine, 1950'deki ilk çokpartili seçimde Alevilerin çoğunlukla DP'ye (Demokrat Parti) destek verdiklerini gösteren birçok işaret bulunmaktadır. Hiç kuşkusuz DP'nin dile getirdiği kırsal temalardan etkilenmişlerdi; ilk zamanlarda mezhep aidiyeti muhtemelen oy vermede belirleyici bir etken olmamıştı.

Aleviler çokpartililikle birlikte, daha önce dışlandıkları olanaklara erişmek üzere yarışa girme olanağı bulurlar. O zaman Aleviler ile Sünniler arasında bir rekabet başlar ve bu da farklılıkların siyasallaşması sürecini beraberinde getirir. Partilerin hepsi, önemli bir seçmen kitlesini temsil eden Alevilerin gönlünü çelmeye uğraşmaktadır. Ama partilerin, özellikle de Sünniler ile Alevilerin birlikte yaşadıkları karma bölgelerde, Sünni yandaşı bir söylemle Alevi yandaşı bir söylemi bir araya getirmeleri güçtür. Daha sonraki evrede sağcı kuruluşlar açıkça Sünni yanlısı söylemleri benimser ve tarikatlara göz kırpmaya başlarlar; bu durum, 1957 seçimlerinden itibaren bazı Alevi seçmenlerin niye DP'den uzaklaştıklarını açıklayabilir. Demek ki çokpartili rejim, dinî vaat yarışım hızla bir seçim taktiği haline getirmiştir: Alevilik bir siyasal koz, hatta bir hareket zemini olur.

---

54 Alper Öktem, "Burdur'a yerleşmiş Senirkent Alevileri", *Tarih ve Toplum*, 2000, no: 196.

İlk kimlik hareketi

1960 askerî darbesi ikinci bir siyasal dönüm noktasıdır. Subayların toplumsal reformlar getirme ve o zamana kadar tabu kabul edilen konularda tartışma başlatma yönündeki iradeleri yeni bir entelektüel ortam yaratır. O güne dek yeraltında kalmış çeşitli akımlar, medyanın da gelişmesinden yararlanarak boy gösterirler. "Alevi meselesi" de bu bağlamda yetkili makamların inisiyatifiyle ilk kez kamusal alana çıkar. 1963'te Cumhurbaşkanı Cemal Gürsel bazı Alevi ileri gelenlerinden, Diyanet İşleri bünyesinde ülkedeki tüm mezhepleri temsil etmeyi amaçlayan bir "mezhepler bürosu" kurulması konusundaki görüşlerini bildirmelerini ister. Dinci ve sağcı basın derhal hükümete ve Alevilere saldırıya geçerek, Alevilerin bir mezhep olmadıklarını ve Türkiye'de Şii bulunmadığını ileri sürer. Buna tepki olarak Ankara'da elli kadar Alevi öğrenci bir bildiri yayınlar. Bu bildiri, "Alevi" terimini açıkça kullanan ilk belgedir. Medyada geniş yer bulan, birçok köşe yazarı tarafından desteklenen bu bildiriyi başka açıklamalar da izleyecek, böylece kamusal bir tartışma ortamı doğacaktır.

Kentlerdeki ilk Alevi dernekleri bu bağlamda kurulmuştur. Bu dernekler, özellikle kültürel nitelikte gösteriler düzenlerler. 1963'ün Aralık ayında, Hacıbektaş Turizm ve Tanıtma Derneği Ankara'daki ilk halka açık cem ayinini düzenler. Dönemin en tanınmış âşıklarının da katıldıkları bu cem, büyük yankı uyandırır. 1964'te Bektaşi çevreleri 1953'ten beri Konya'da her yıl yapılan Mevlevi festivaline de [Şeb-i Aruz] öykünerek, Hacıbektaş'ta her yıl düzenlenecek bir festival etkinliği başlatırlar. Tarikatlar yasak olduğu için, bu festival yerel turizmi geliştirmeye ve kültür mirasını öne çıkarmaya yönelik kültürel bir gösteri olarak tanıtılır. Bu kaynaşmanın ve canlılığın bir diğer yönü de, 1966'da çıkmaya başlayan *Cem* dergisinin de içlerinde yer aldığı çok sayıda Alevi dergisinin ve gazetesinin yayın hayatına girmesidir. Ama bu girişimler ve tartışmalar muhtemelen Alevilerin sadece bir bölümünü etkilemiştir.

Bu hareketin taşıyıcıları kimlerdir? Artık Ulusoy soyadını

almış Çelebi ailesinin olduğu kadar başka Bektaşi çevrelerinin de etkisi fark edilmektedir. Aleviler ile Bektaşiler arasındaki bu yakınlaşma iki tarafın çıkarlarının buluşmasından kaynaklanmaktadır: Bazı Alevi göçmenleri, yerleşik seçkinlerle daha kolay temas kurmak ve kent hayatıyla bütünleşmek amacıyla, Alevilik kadar tabu sayılmayan Bektaşilik ile ortaklıklarını kullanmaktadırlar. Bu yakınlaşma muhtemelen Bektaşilere de kitlesel bir halk desteği bulma olanağını sağlamaktadır. Ayrıca özellikle iki katman çok etkin görünmektedir: Bir yanda çoğunlukla yirmi otuz yıldır kentleşmiş durumdaki ve içlerinde büyük ailelerin de yer aldığı serbest meslek sahibi bir elit grup (iş adamları, matbaacılar). Diğer yanda da yüksek öğrenim olanağına kavuşmuş ilk Alevi kuşağını oluşturan üniversite öğrencileri. Klasik olarak bu hareketlilik, ikili bir süreç oluşturan kentleşme ve kitlesel eğitim sayesinde mümkün olmuştur. Üniversite öğrencileri ve entelektüellerin, sonra da işçiler ve memurların hem farklılıklarının, hem de uğrayabilecekleri ayrımcılığın bilincine vardıkları büyük kentlerde doğmuştur.

Bu bağlamda, Alevileri siyasal açıdan örgütlemek yönünde girişimler gün ışığına çıkar.[55] Alevi eğilimli ilk parti olan TBP (Türkiye Birlik Partisi), 1966'da kurulur.[56] Bu kuruluşu, siyasal İslâm'a bir tepki olarak yorumlamak hata olur. Gerçi sağ 1965'ten beri iktidardadır ve solun giderek artan nüfuzuna karşı İslâm, sağın elindeki en önemli araçlardan biridir. Bununla birlikte Aleviler, siyasal bakımdan Sünni İslâm'dan daha önce örgütlenmişlerdir ve belki de TBP'nin kurulması Sünniliğin siyasal yapılanmasını hızlandırmıştır.

Parti içinde, kurulur kurulmaz bir gerilim başgösterir: Ya açıkça bir mezhep partisi –amblemindeki on iki yıldızla çevrili aslan bunu gösterir gibidir; aslan Ali'yi, yıldızlar ise on iki

---

55 Bu süreç üzerine bkz. Elise Massicard, "Alevism in the 1960s: Social Change and Mobilisation", Hege Irene Markussen (der.), *Alevis and Alevism, Transformed Identities* içinde, Istanbul, Isis, 2005, s. 109-135.

56 1969'a kadar adı Birlik Partisi'ydi, ama İran hesabına çalıştıkları yönündeki kuşkulara bir son vermek amacıyla o tarihte parti ismine "Türkiye" ibaresi de eklendi.

imamı simgeler– veya "ilerici" bir parti olunacaktır –ekonomide devletçiliği ve toprak reformunu savunan programının düşündürdüğü gibi. Kurucular verdikleri demeçlerde kendilerine Alevi etiketi yapıştırılmasını kesin bir dille reddederler, ama bazı ifadeler dinî sorunsala verilen önemi ve bunun da ötesinde bir Alevi yönelişini yansıtmaktadır.

Bu gerilim, partideki belli başlı iki kanat arasındaki rekabetle kendini gösterir. 1969'da Sıvas milletvekili Mustafa Timisi önderliğindeki siyasal kanat ağır basar. Parti, sola doğru kaymasına karşın, dinî taleplerinden de vazgeçmez; inançla sosyalist ilkeler arasında bir sentez önermeyi denemesi de bunu göstermektedir. Bu sola kayış, TBP'nin 1973 genel seçimlerinde hiçbir sosyalist partinin yer alamamasından istifade etmesini sağlar.

Ama partinin inandırıcılığı sarsılmıştır. Nitekim parti, katıldığı ilk seçim olan 1969'da kullanılan oyların yüzde 2,8'ini alır[57] ve üçü Ulusoy ailesinden olmak üzere, sekiz milletvekili çıkarır. Pek de kayda değer olmayan bu sonuç, yine de o sırada siyaset sahnesinde bulunan MHP (Milliyetçi Hareket Partisi) gibi yeni oluşumların çoğundan yüksektir. Üstelik Meclis'te hükümet kuracak çoğunluğu kimse sağlayamayınca, TBP kendini hakem konumunda bulur, ama bu konum ona öldürücü bir darbe indirecektir. 1970'te milletvekillerinden beşi –üçü Ulusoy'lardır– Süleyman Demirel hükümetine güven oyu verirler. Bu milletvekilleri sola kayışı tescil eden bir tarzda partiden ihraç edilir. 1973'te TBP oyların sadece yüzde 1,1'ini alabilir ve bir tek milletvekili çıkarır: Mustafa Timisi. Timisi, TBP'nin gerilemesini Alevilerin mezhep esasına dayalı bir parti fikrini reddetmesine olduğu kadar, "ortanın solu"na yerleşen Bülent Ecevit'in CHP'sinin o sırada TBP ile aynı amaçları, ama çok daha inandırıcı bir biçimde savunmasına da bağlar. TBP, oyların ancak yüzde 0,4'ünü alabildiği 1977 seçimlerinde Meclis'ten silinir. Bu seçimlerde birçok genel kurul üyesi de CHP'ye geçmiştir.

57 Sonuçlar bölgelere göre çok farklılık göstermektedir. TBP, en fazla oyu İç ve Doğu Anadolu ile, dinî açıdan karma nüfusun yaşadığı bölgelerde alırken, en yüksek oy oranına yğzde 16,7 ile Sıvas'ta ulaşır.

Demek ki TBP, programının başlıca özgünlüğü kullanılan Alevi simgeselliği olan bir siyasi oluşum içinde kendilerini bulamayacak kadar toplumsal ve ekonomik farklılaşmaya uğramış Alevileri bir araya toplamayı başaramamıştır.

KUTUPLAŞMA VE SİYASAL ŞİDDET EYLEMLERİ

Birlik Partisi'nin uğradığı başarısızlık, sadece bir mezhep topluluğunun –örtülü biçimde de olsa– savunulmasına yönelik bir partiye yer olmadığını düşündürmektedir. Bu olay, 1960'larda başlayan ve 1970'lerde hız kazanıp, gizli iç savaş noktasına varan siyasallaşma dinamiğinin dışına çıkmanın olanaksızlığını da göstermektedir. Kutuplaşma, kısmen Sünni-Alevi kamplaşması biçimini de almış, bu gelişme Alevilerden çok sağın inisiyatifiyle gündeme sokulan gerilim stratejisinin sonucunda ortaya çıkmıştır.

Çokbiçimli bir kriz

1970'li yıllara şiddetli bir ekonomik kriz damgasını vurur: 1973 petrol krizi ve 1974'te Kıbrıs'ın işgal edilmesinin ardından Batılı devletlerin kredileri dondurması nedeniyle, kıtlık ve enflasyonun sonuçları çok daha ağır bir biçimde yaşanır. Bu ekonomik gerilemeye büyük bir hükümet istikrarsızlığı eşlik eder. 1973 ve 1977 seçimlerinde hiçbir parti Meclis'te çoğunluğu elde edemez; bu da, geçici oldukları kadar eşyanın tabiatına aykırı olarak kurulmuş ve çabucak dağılıveren koalisyonlara, sonuç olarak da iktidarların ülkeyi yönetememesine yol açar.

Bu durum, daha önce benzeri görülmemiş bir siyasal kutuplaşma sonucu iki kat ağırlaşır. CHP sola kaydıktan sonra Kemalizm ile sosyal demokrasi arasında bir sentez önerir. Sağın en büyük partisi de radikal sağ ve siyasal İslâm'la mesafesini koruyamaz. "İçine komünistlerin sızdığı" cumhuriyetçi cepheye karşı, kendisini düzenin ve devletin bekçisi olarak gösterir. Bu aşırılık yarışı oylarda da kendini gösterir. Dinci ve milliyet-

çi sağ en iyi sonuçları İç Anadolu'daki karma bölgelerde alır ve daha ılımlı partileri safdışı bırakır. Oyların cemaat ayrılıklarıyla, özellikle de mezhepsel ayrımlarla en iyi örtüştüğü bölgeler de buralarıdır.[58]

Koşut olarak, toplumdaki siyasallaşma da hız kazanır; dernek sayısındaki hızlı artışın da gösterdiği gibi siyasal katılımlar kitlesel bir hal alır. Ayrıca radikal sol ve sağ, devlet kurumlarını da aşarak, yeri geldiğinde şiddete başvurarak, kendilerini kabul ettirmeye uğraşırlar. Silahlı grupçuklar arasındaki çatışmalar çoğalır, 1975 ile 1980 arasında yaklaşık 5.000 kişi bu çatışmalarda can verir.

Kentlerdeki militanlar çoğunlukla kırsal göçle gelen, özellikle de Alevi-Sünni, Türk-Kürt, göçebe-yerleşik bölünmelerinin yaşandığı, kimi zaman da bu bölünmelerden birden fazlasının üst üste bindiği hassas bölgelerden gelen kitlenin içinden çıkmıştır.[59] Göçle de dağılmayan bu bölünmeler, tam tersine kentleşme içinde de çoğunlukla sürerler. O zaman topluluklar arasındaki karşıtlık dinamikleri, başlıca kitleselleşme kanallarından biri haline gelir. Bu topluluklar siyasal örgütlerle bağ kurarlar, bu da onların belli olanaklara ulaşmasını sağlar. Demek ki Anadolu'daki hareketlilik ve "evrenselci" örgütlenmeler bölünmeleri azaltmayı bir kenara bırakın, güçlendirirler. Farklılıkları siyasallaştıran bu çerçevede, Alevi/Sünni ayrılığı olanak paylaşımı mekanizmalarıyla olduğu kadar, ideolojik söylemlerle de bütünleşerek, ulusal çapta bir önem kazanır.

Alevilik ile solun buluşması

1960'lı ve 1970'li yıllar sol ile Alevilik arasında bir buluşmaya tanıklık eder; İran usulü bir "İslâmî Marksizm"in Türkiye'de hiç gün ışığına çıkamaması da bunda rol oynamıştır:

58 1977'de Tokat vilayetindeki bir kazanın Alevi köylerinde yaşayan seçmen nüfusunun yüzde 97'si CHP'ye oy atar. David Shankland, *The Alevis in Turkey: The Emergence of a Secular Islamic Tradition*, Londra, Routledge Curzon, 2003, s. 206.

59 H. Bozarslan, "Le phénomène milicien: une composante de la violence politique dans la Turquie des années 1970", *Turcica*, 1999, c. XXXI, s. 194-195.

Milliyetçi MHP dinî söylemi sahiplendikçe,[60] siyaset sahnesinin sağ kanadı Sünnilikten beslenmeye başlar.

Buluşma karşılıklıdır. Sol hareketler Alevilerin şahsında kendilerine doğal müttefikler bulduklarını düşünmektedirler. Alevilere gelince, hem ekonomik açıdan görece geri kalmışlığın hem de marjinalleştirilmiş bir topluluk olmalarının çifte itkisiyle –tıpkı Kürtler gibi– Marksist mesaja karşı daha duyarlıdırlar.[61] Alevi ve Kürt gençliğinin büyük bir bölümü bu eşitlikçi ideolojiye yönelir: Ayrımcılığın sona ereceğini umut etmektedirler.

Miraslarını tarihsel materyalizme göre yeniden yorumlayan genç Aleviler, Aleviliği devrimci bir öğreti ve zamanından önce ortaya çıkmış bir kolektivizm biçimi olarak görmeye başlarlar. Âşıkların nefeslerindeki mistik izleklerin yerini ideolojik izlekler alır; zaten mevcut olan muhalefet unsurları kolayca sosyalizme uyarlanır. O zaman batınî *Hakk* (Allah) arayışı yerini, *hak* (hukuk) arayışına bırakır. Kızılbaşların rengi olan kırmızı, devrimin kızılma dönüşür; 16. yüzyılın isyanları sosyalist hareketler olarak yorumlanır. Referans çerçevesindeki bu değişim, yeni olanaklara kapı açar: Yerel ve bölgesel bir hadise olan Alevilik, sosyalizm aracılığıyla evrensel bir boyut alır. Bu şekilde sekülerleşince artık hem dinî hem de ulusal boyutundan koparılabilir.

Aleviler sola kaydıkça sol da onlarla özdeşleşir. 1960'ların ortalarından itibaren, dinsiz ve yabancı bir ideoloji olarak kabul edilen komünizm korkusunun istila ettiği bir ülkede, kamuoyunun önemli bir kesimi sol ile Aleviliği aynı şey olarak kabul eder. Dolayısıyla gayrimüslim ve zındık diye damgalanmış bu topluluk, söz konusu tehditi temsil edebilir. Simgesel

---

60 1960'lı yıllarda milliyetçilerin azınlıkta kalan ve şamanist diye nitelenen bir kanadı bir Arap dini olan İslâm'ın Türklere yabancı olduğu, Türklerin asıl dinlerinin şamanizm olduğu yargısına varmıştı. Bu akımın bir bölümüne göre gerçek Türkler Alevilerdir, çünkü onlar İslâm etkisinde az kalmış ve topluluk içinden evlenme sonucunda Türk soy zinciri mirasını sürdürmüşlerdir. Bu kanat önce marjinalleşir, 1970'lerde de ortadan silinir.

61 H. Bozarslan, *La Question kurde. Etats et minorités au Moyen-Orient*, Paris, Presses de Sciences Po, 1997, s. 180.

bir birleştirme gerçekleşir, gerek siyasal kutuplaşma gerekse ideolojik çekişme bunu destekler.

Alevilik ile radikal sol arasında kurulan bu ortaklık aslında bazı siyasal aktörler tarafından teşvik edilen bir karışımdır. Sol grupların yöneticileri açısından, Aleviliği benimsemek yerel kültür içinde kökleşmiş bir soy zinciri, yerli bir taban bulmak anlamına gelmektedir. Sağ –önce milliyetçiler, sonra onlara katılan dinciler– açısından, bu karışım, belirgin ve harekete geçirici bir düşman gösterme olanağı vermekte, bu durum da tarafsız veya ılımlı Alevileri de kolayca bozguncu düşmanlar haline getirebilmektedir.

Bununla birlikte Alevilerin siyasal duyarlılıkları çeşitlilik göstermektedir. Alevilik ve radikal sol arasındaki buluşma kuşaklara göre belirlenmektedir. Dinî hiyerarşi, gençlerin marksizme yönelmesini üzüntüyle karşılamaktadır. Nitekim sol ideolojiyi benimseyen birçok genç dine ve özellikle de halkı sömürmekle ve halkın sırtından geçinmekle suçladıkları dedelere karşı isyan bayrağını açarlar. Dindarlara ve eskilere gelince, onların büyük çoğunluğu CHP'yi desteklemeyi sürdürür.

Ayrıca birçok Alevi de hemen hemen zorla sola yönelir. Siyasal kutuplaşma öyle bir hal alır ki, inançları veya oportünizmi nedeniyle –çeşitli baskılardan kurtulmak için– sağda olmak olanaksızlaşır. Kararsızlar ya taraf olmak ya da kaçmak ve gizlenmek zorundadır; yoksa ortadan kaldırılırlar. Ayrıca yaşanan gerginlik ve çatışmalar, kentlerin ve mahallelerin mezhepsel veya siyasal ölçütlere göre coğrafi olarak türdeşleşmesine yol açmıştır. Aleviler, İç Anadolu'nun karma kentlerinden, özellikle de tehditlerin ve sürtüşmelerin yaşandığı kentlerden kaçıp, metropollerin varoşlarına sığınırlar.[62] Düşman bir çevrede şiddete maruz kalmak korkusuyla, solcu bir mahallede yaşamayı tercih ederler. Ama bu mahalleler de toprak ve konut dağıtımını denetimleri altında tutan, hatta kimi zaman mahalleye giriş ve çıkışları ve mahalle sakinlerinin toplumsal-

62 İstanbul'da Gazi, Nurtepe, 1 Mayıs, Küçükarmutlu, Ankara'da da Tuzluçayır gibi mahalleler.

laşma biçimlerini de denetleyen, örneğin bazı gazeteleri yasaklayan militanların elindedir. Siyasal grupçuklar bazı nüfus topluluklarını özellikle de çeşitli olanaklara erişim aracılığıyla kendilerine bağımlı hale getirirler. O sırada metropoller, radikal grupların himayesindeki "kurtarılmış bölgeler"e bölünmüş durumdadır. İletişim ağları kapanır ve cemaatleşir. Bu sürece birçok şiddet eylemi eşlik eder.

1978-1980 arasındaki Alevi katliamları

Ayrıca Alevilerin içinde bulundukları kültürel canlılık ve kaynaşma da gerilimleri tırmandırmıştır. İç ve Doğu Anadolu'da milliyetçi hareket Alevileri giderek doğrudan ve şiddet kullanarak hedef almaya başlar. 1978'de karma bir nüfusu olan taşra kentlerinde birçok çatışma patlak verir; ağırlıkla Kürtçe konuşulan bir bölgeden ülkenin geri kalanına geçiş konumundaki bu kentlerde mezhepsel bölünme siyasal açıdan dilsel ayrılıktan daha etkili olmaktadır. Birçok yerde, aşağı yukarı aynı senaryo yinelenir: Sağcı militanlar, kimi zaman ahalinin bir bölümünü de peşlerine takarak, solculara ve Alevilere saldırırlar.

17 Nisan 1978'de, mafya babası bir toprak ağası olan, bağımsız aday olarak girdiği seçimleri sağcı partilerin desteği sayesinde kazanan Malatya belediye başkanı bombalı bir paketle öldürülür. Ölüm haberi duyulunca, kuşkular derhal solcular üzerinde yoğunlaşır. Sonraki günlerde, esas olarak milliyetçilerle dincilerden oluşan, ama daha ılımlı insanların da katıldığı sağcı güruhlar CHP binalarını ve solcu dernekleri basarlar; Alevi mahalleleri saldırıya uğrar, evler ve dükkânlar yağmalanır. Çatışmalarda yaklaşık on kişi ölür, yüzlerce kişi yaralanır ve önemli maddi hasar yaşanır.

Sıvas'ta, "Müslüman Gençlik" Alevileri uyaran bildiriler dağıtır. 3 Eylül 1978'de bir Alevi mahallesinde çıkan çatışmalar –neden çıktıkları pek bilinememektedir– dokuz kişinin ölümüyle sonuçlanır; 105 kişi yaralanmış, yüzlerce konut ve işyeri yakılmıştır.

En kanlı olay 1978 sonunda Kahramanmaraş'ta yaşanır. 19 Aralık günü sağcıların elindeki bir sinemada bir bomba patlar; kuşkular solcuların üzerinde toplanır.[63] 21 Aralık'ta solcu iki öğretmen öldürülür. Sonraki günlerde Alevi mahalleleri, sol örgütler ve bazı resmî binalar, belediyenin de örtülü desteğiyle, aşırı sağcı militanların saldırısına uğrar. Ordu ancak iki gün sonra olayları denetim altına alabilir. Resmî bilanço yaklaşık 110 ölüdür; ama gayriresmî tahminlerde ölü sayısı birkaç yüzlerle ifade edilmektedir.

Kahramanmaraş olayları tüm ülkede büyük infial yaratır. Bu olayların ardından ilan edilen sıkıyönetime karşın, 1980'de Çorum'da da benzer çatışmalar yaşanır. 27 Mayıs'ta parti yöneticilerinden birinin öldürülmesini protesto eden MHP üyeleri "solcular"ın dükkânlarına saldırırlar. Birkaç günlük sükûnetin ardından, Alevi mahallelerine saldırılar yeniden başlar. 7 Haziran'da ölü sayısı 50'yi bulmuştur –ölenlerden bazıları da polistir– ve Aleviler kitle halinde kenti terk ederler. Karışıklıklar hızla civar köylere yayılır.

İyi bilinen bu birkaç olayın yanı sıra, daha küçük çapta birçok çatışma daha yaşanmıştır. Benzer toplumsal görünüme sahip başka kentlerde,[64] "komünistler camilere saldıracak" çığlıkları eşliğinde, aynı senaryo yinelenir.[65] Cumhuriyet tarihinde, bunların dışında siviller arasında yaşanmış başka çatışma yoktur. Başı militanlar çekse de, sivil ahalinin kendiliğinden katılımı hadiseleri tam anlamıyla bir katliama dönüştürmüştür. Bu saldırılar hem Alevilere (konut ve işyerlerine), hem de solculara ve onların örgütlerine yöneltilmiştir.

Bu katliamlar nasıl açıklanabilir? Bugün bile güçlü bir duygusal yük taşıyan söz konusu olayları kuşatan tabular yüzünden, konu hakkında kaleme alınmış kesin ve ayrıntılı monog-

63 Mahkemede bu saldırının sağcı militanlar tarafından tertiplendiği, kuşkuları solun üstüne yıkarak olayların çıkmasına neden olacak kıvılcımın çakılmasının amaçlandığı anlaşılmıştır.

64 Tokat, Bingöl, Adıyaman, Muş, Gaziantep, Elazığ gibi; ayrıca Divriği (Sıvas vilayeti) gibi kasabalarda.

65 Semih Vaner, "Violence politique et terrorismes en Turquie", *Esprit*, no: 94-95, Ekim-Kasım 1984, s. 100.

rafiler yoktur.[66] Ekonomik olanaklara erişim konusundaki rekabet nasıl bir rol oynamıştır? Toplumsal farklılaşmayla birlikte Aleviler –İç Anadolu kentleri de dahil olmak üzere– o zamana dek sadece Sünnilerin elindeki mevkileri (zanaat, ticaret, serbest meslek, yüksek kamu görevlisi) işgal etmeye başlamışlardı; daha aşağıdan yola çıktıkları için göreli olarak daha hızlı bir toplumsal tırmanış göstermişlerdi. Bazı Sünniler de toplumsal hiyerarşideki bu altüstlüğü hazmedememişlerdi.[67] Gerçi Alevilerin toplumsal tırmanışı daha eski tarihlere dayanır; ama 1970'lerden itibaren Avrupa'dan getirilen Alevi sermayesi ve ekonomik durumda yaşanan ağır bozulma, uzlaşmaz çelişkileri keskinleştiren ve eski düşmanlıkların yeniden su yüzüne çıkmasına yardımcı olan vahşi kapitalizmin büyük bir atılım gösterdiği bir konjonktür içinde, muhtemelen rekabeti belirgin bir biçimde derinleştirmişlerdi.

Ama sosyoekonomik durumdaki gerginlik art arda yinelenen katliamları açıklamaya yetmez. Altta yatan siyasal dinamiklerin belirleyici olduklarına kuşku yoktur. Olayların çoğunda şiddet, sağcı gruplar tarafından başlatılmıştır. Dolayısıyla olaylar arasındaki muhtemel örgütsel bağ, MHP'nin gerilim stratejisidir. Bu parti açısından 1978 sonunda söz konusu olan belki de Alevi milletvekillerinin Meclis'teki çoğunluk içinden çekilmelerine yol açarak Bülent Ecevit hükümetini devirmek veya ülkeyi iç savaşın eşiğine getirerek etki altına alabileceğini umduğu bir askerî müdahaleyi kaçınılmaz kılmaktı.

Bazı yetkili makamların ve polisin bir bölümünün pasif suçortaklığını da kaydetmek gerek. Gerçekten de bu bağlamda kamusal iktidarlar tarafsız davranmaz: Ahaliyi yatıştırmaya uğraşacaklarına, siyasal veya dinî ayırımları kullanır ve kurumlarda kadrolaşmaya bakarlar. 1975'ten başlayarak devlet için-

66 Yine de bkz. Emma Sinclair-Webb, "Sectarian Violence, the Alevi Minority and Left: Kahramanmaraş 1978", Joost Jongerden, Paul J. White (ed.), *Turkey's Alevi Enigma. A Comprehensive Overview*, Leiden, Brill, 2003.

67 Ömer Laçiner, "Der Konflikt zwischen Sunniten und Aleviten in der Türkei", Jochen Blaschke, Martin van Bruinessen (ed.), *Islam und Politik in der Türkei* içinde, Berlin, Parabolis, 1984, s. 252.

deki bazı hizipler bazı vilayetleri riskli bölgeler olarak tasnif ederler ve Aleviliği rejime yönelik bir tehdit olarak görürler.

Bu olaylar aynı zamanda, Aleviliğin devletten ve o sırada iktidar ortağı olan CHP'den uzaklaşmalarına katkıda bulunur. Kahramanmaraş olaylarından sonra bazı Alevi milletvekilleri –özellikle CHP'liler– hükümeti eleştirir ve Meclis çoğunluğundan çekilmeyi düşünürler. Bundan vazgeçmelerinin tek nedeni, sağın ekmeğine yağ sürmemektir. Ama sıkıyönetim ilan edilmesini isterler; Başbakan Ecevit bu talebi, İstanbul ve Ankara da dahil olmak üzere, on üç ilde kabul eder. 1978'de sıkıyönetim ilan edilmesi, birçok bakımdan 1980 darbesine giden sürecin başlangıç noktasını oluşturur.

BİRİNCİ KISIM

Çokbiçimli ve Bölünmüş Bir Hareket

BİRİNCİ BÖLÜM

Alevici Hareketin Ortaya Çıkışı

12 Eylül 1980 askerî darbesi tüm partileri ve örgütlerin çoğunu dağıtıp, kitlesel tutuklamalar ve hapse atmalar yoluyla politizasyona bir son vermeyi amaçlıyordu: Bu dönemde 650.000 kişi gözaltına alındı, yüzlerce kuşkulu ölüm yaşandı; idari kademelerde yaşanan tasfiye, uygulamaya konan baskı önlemleri hakkında bir fikir veriyor. Cuntanın ideolojik tercihinden ötürü, sol üzerindeki baskı sağa uygulanandan çok daha sert oldu. Aleviler de bundan yakalarını kurtaramadılar. Haziran 1980'de Genelkurmay başkanı ve yakın gelecekteki cuntanın lideri Orgeneral Kenan Evren'in imzasını taşıyan "iç tehditlere ilişkin" gizli bir belge, askerî hiyerarşinin Alevilere nasıl kuşkuyla yaklaştığını kanıtlamaktadır: "Kapalı bir topluluk durumu arz eden Aleviler toplu bulundukları bölgelerde dış güçlerin de kışkırtmaları ile siyasal etkinlik sağlamak üzere devlet organlarına sızma veya bu mümkün olmadığı takdirde mahalli resmî organları çıkarları doğrultusunda kullanmak üzere faaliyette bulunmakta, kendilerinden olmayan memur, görevli ve vatandaşları bölge dışına itmeye gayret göstermekte, Kürtçülük faaliyeti ile uğraşanlarla işbirliği yapmaktadır."[1] Cunta

1 Battal Pehlivan, *Aleviler ve Diyanet*, İstanbul, Pencere, 1993, s. 188.

Alevi örgütlerini de dağıttı. Hacı Bektaş Veli Kültür ve Turizm Derneği kapatıldı, komünizm ve bölücülükle suçlanan kadroları yargılandı. TBP feshedildikten sonra, sorumluların çoğu toplu bir kararla sosyal demokrat partilere katıldılar.

Bu örgütsel kopuş, dinî uygulamalardan –hatta bazen içeriden evlenme kuralından bile– bir ölçüde vazgeçilmesiyle birleşince, 1980'li yıllarda bazı gözlemciler, Alevilik yok oluyor, kehanetinde bulundular.[2] Bu durum göz önünde bulundurulursa, 1980'li yılların sonunda Alevici örgütlenmenin gösterdiği atılımın nasıl bir şaşkınlık uyandırdığı kestirilebilir. Zaten kimlik hareketlerinin gelenekler aşırı tehdit altına girdiğinde, hatta kesintiye uğratıldıklarında doğduğu bir gerekçe olarak ileri sürülebilir.[3] Ama Alevi gelenekleri onlarca yıldır yürürlükten kalkmış gibiydi; bu da Alevici örgütlenmelerdeki atılımın başka etkenlerle açıklanması gerektiğini akla getirmektedir. Bireyler, dinî aidiyetlerini uzun süre gizledikten, hatta bilmezden geldikten sonra, hangi koşullarda ve niçin Alevicilik bayrağı altında toplanma, sonra da harekete geçme noktasına gelmişlerdir?

Farklı nedensellik kümeleri ayırt edilebilir: Birincisi, o dönemin siyasal ve ekonomik vaziyeti tamamen Alevilerin aleyhinedir. Ama bu marjinalleşme artık bir sınıf hadisesi olarak anlaşılmamaktadır. Nitekim söz konusu on yıl kitlelerin harekete geçirilmesinde kullanılan üslûpta bir değişikliğe, özellikle de kimlik konusunun öne çıkmasına tanık olur. Bu dönüşümü hayata geçirenler, kitle seferberliği için gereken kaynaklara sahip olan ve önceden var olan ağlara dayanan, kısacası o sırada müsait durumda bulunan girişimcilerdir. Son bir neden olarak da, şiddet olaylarının onların grup kurma çalışmalarını kolaylaştırdığı söylenebilir.

---

2 K. Kehl-Bodrogi, *Die Kızılbaş...*, *a.g.e.*, s. 69; D. Shankland, "Alevi and Sunni in Rural Anatolia: Diverse Paths of Change", Paul Stirling (ed.), *Culture and Economy: Change in Turkish Villages* içinde, Huntingdon, The Eothen Press, 1993, s. 58.

3 Eric Hobsbawm, Terence Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

ELVERİŞSİZ BİR SİYASAL-EKONOMİK DURUM

Alevici harekette görülen atılım öncelikle Türk siyasal uzamının bütünü içinde geçirdiği evrimin karşılığıdır. Bu atılımın önünü açan büyük evrimler nelerdir? Hareketlerin ortaya çıkışında çevre koşulların ağırlığını aktarabilmek için şekillendirilmiş başlıca kavram, "siyasal fırsatlar yapısı"dır; bu kavram, "toplumsal hareketlilik konusundaki tarihsel öncellerden, kurumsal düzenlemelerden ve kaynaklardan oluşan özgün görünümleri" kapsar ve "bu görünümler, protesto hareketlerinin gelişimini bazı durumlarda kolaylaştırıp bazı durumlarda da durdurur."[4] Bununla birlikte bu kavram, hem yapıları hem de konjonktürleri kapsayan ve gruplara ait özgünlükleri silen, fazla geniş niteliği nedeniyle eleştirilmiştir. Dolayısıyla biz burada Türk siyasal sisteminin bütünü içinde gösterdiği açılım derecesini değil, Alevi topluluğunun çevre koşulları içindeki statüsünü, yani hem denetimi altındaki kaynakları, hem maruz kaldığı siyasi baskı ve kısıtlamaları, hem de Alevilerin kendi vaziyetlerini ve başarı şanslarını nasıl algıladıklarını ele almaya çalışacağız; çünkü bu algılamalar da nesnel durumla aynı ölçüde onların tavırlarını belirlemektedir.

1980'ler öncelikle Alevilerin birçok alanda marjinalleştikleri bir dönemdir. Devlet doktrini yeniden Türklük ve Sünnilik çevresinde odaklanmıştı. Sağcı entelektüeller tarafından 1970'lerin başında sosyalizme karşı koymak üzere geliştirilen Türk-İslâm sentezi o sırada yarı-resmî bir görünüm aldı. Bu görüş, milli kültürün uyumlu bir bütün oluşturan Türklüğe ve İslâm'a dayandığını ileri sürüyordu. İslâm'ın da milliyetçilik ilkesi içine katılması aracılığıyla, bu ideolojinin halkı bir araya toplayacağı ve ideolojik hizipleşmelerin yeniden yaşanmayacağı hesaplanmıştı. Ama bu resmî öğreti hem Kürtleri hem de Alevileri dışlıyordu. İdeolojideki bu yeniden formülasyonun somut sonuçları oldu: 1982 Anayasası ilk ve orta okulda "din

4 Herbert Kitschelt, "Political Opportunities Structure and Political Protest: Anti-Nuclear Movements in Four Democracies", *British Journal of Political Science*, 1986, c. 16, no: 1, s. 58.

ve ahlâk kültürü" dersini zorunlu ders hale getiriyordu –Hanefi mezhebine göre hazırlanmış bu dersler Aleviliğe hiç yer vermiyordu. Diyanet İşleri'nin imkânları genişletildi; birçok cami inşa edildi ve Alevi köylerine varıncaya dek imamlar gönderildi.

Bu ideolojik marjinalleşmeye siyasal bir marjinalleşme eşlik etti. 1970'lerde sosyal demokrasinin atılımıyla birlikte, sola ve sendikalara kitlesel olarak katılan Aleviler, önemli bir siyasal ağırlık kazanmış ve bazı merkezî idarelerde (örneğin Milli Eğitim) ve belediyelerde büyük bir güç sahibi olmuşlardı. 1980'den sonra kamu sektöründe çalışan birçok memur yerlerini daha muhafazakâr kadrolara bırakmak zorunda kaldılar. Sağ, idarede anahtar mevkileri ele geçirip, önceleri solun etkili olduğu kesimlerde de durumunu sağlamlaştırınca, bir ölçüde devlet aygıtıyla bütünleşti. Bu yüzden solcular, özellikle de Aleviler kamusal kaynakların paylaşımında elverişsiz bir konuma düştüler. Birçok tanıklık, poliste, askerde ve İçişleri Bakanlığı gibi bazı bakanlıklarda Alevilere karşı bir ayrımcılık hissedildiğini ortaya koymaktadır.

Bu siyasal dışlanmışlığa ekonomik marjinalleşme de eşlik etti. 1980'lerin liberalizm şakşakçısı hükümetleri 1960'lardan beri sürdürülen merkeziyetçi ve korumacı sanayileşme stratejisinin sonunu getiren bir açık piyasa ekonomisi yerleştirdiler. Ekonomi alanındaki bu derinlemesine yeniden yapılanmanın makro-ekonomik sonuçları genel anlamda olumluydu gerçi, ama 1980'lerdeki büyümenin kazançları eşitlikçi bir biçimde paylaşılmadı. İşsizlik oranı hızla arttı, alt ve orta katmanların gerçek ücretleri geriledi ve gayri safi milli hasıla içindeki payları ciddi boyutlarda düştü. Buna koşut olarak özelleştirme hamlesi onların sosyal hizmetlerden yararlanma olanaklarını da daralttı.

Bu makro-ekonomik gelişmeler Alevileri doğrudan etkiledi. Topluluk, ekonomik ve toplumsal açıdan kendi içinde ayrışsa da, Aleviler kent yoksulları içinde önemli bir oranı temsil etmekteydi. 1980'ler ve 1990'larda topluluk genelinde, hem toplumsal, hem siyasal, hem de ekonomik açıdan aşağı doğru

inen bir hareket eğrisi yaşadılar. İçlerinde çok kalabalık bir Alevi kitlesinin bulunduğu işçiler ücret kesintisini kabul etmek zorunda kaldılar. Kamu sektörü de –Aleviler bu sektörde aşırı bir oranda temsil ediliyorlardı– satın alma gücünde özel sektöre oranla hatırı sayılır bir gerileme yaşadı.[5] Özel sektörü fazla önemsemeyen Aleviler –o sırada Alevi burjuvazisi henüz rüşeym halindeydi– bunun yerine eğitim yoluyla toplumsal yükselmeyi tercih ediyorlardı. Ama 1980'lerden beri eğitimli orta sınıfın da statüsü ve gelirleri azaldı. Kızılbaşların ardılları ister mavi ister beyaz yakalı olsunlar, 1980'lerde zor bir dönemden geçtiler.

Alevilerin marjinalleşmesi muhtemelen örgütlenmelerinde etkili olmuştur. Antony Obershall'a göre, bir kitle seferberliğinin ortaya çıkmasındaki başlıca etken dikey bütünleşme derecesidir: Bir topluluk ve onun seçkinleri iktidar merkezlerinden ne denli kopuksa, dışlanmışlıklarını hisseden üyelerin harekete geçme olasılığı aynı oranda artar.[6]

Nesnel gerilimlerin ortaya çıkışı kitle seferberliği için gerekli, ama yine de tek başına yetersiz bir etken oluşturur:[7] Bir topluluğun kendisinin aleyhinde olan bir duruma yönelik ortak bir algıyı paylaşmasına ve sorumlulukları birilerine yüklemesine nelerin yol açtığını açıklamaya yetmez. Nesnel gerilimler bireyler tarafından hak taleplerine nasıl dönüştürülmektedir?

KİTLELERİN SEFERBER EDİLMESİ ÜSLUBUNDAKİ DEĞİŞİKLİK

Örneğin niye sosyal adalet adına değil de Alevilik adına seferber olunmaktadır? Nitekim eşitsizlikler sadece Alevileri etkilememektedir. Ama farklı topluluklar bu eşitsizlikleri, ortak bir

---

5 Ayşe Ayata, "The Emergence of Identity Politics in Turkey", *New Perspectives on Turkey*, 1997, c. 17, s. 67.

6 Antony Obershall, *Social Conflicts and Social Movements*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1973.

7 Frances Fox Piven, Richard A. Cloward, *Poor People's Movements: Why They Succeed, How They Fail*, New York, Vintage, 1977.

sorun olarak göreceklerine, kendilerine özgü bir ayrımcılık sonucunda ortaya çıkmış "kendi" sorunları olarak algılamaktadırlar. Dolayısıyla bir zamanlar sağın veya solun ideolojik söylemlerinin peşine takılan kent yoksulları, 1980'li ve 1990'lı yıllarda kimlik yanı daha ağır basan taleplerin taşıyıcıları haline gelirler. Bu talepler, hem eşitsizliklere hem de kültürel ayrılaştırmaya karşı hoşnutsuzluğu ifade etmenin bir yolu olur. Demek ki daha geniş ölçekli bir değişime tanık olunmaktadır: Evrenselci söylemlerin iflasıyla birlikte yeni ve kimliğe dayalı bir seferberlik ve talep ifadesi üslubu gelişir.

Alevilerin çoğunun 1980 öncesinde içinde harekete geçtiği söylemin uygulanması artık olanaksızdır, çünkü çok tehlikelidir. Ordunun hükmü altında kadrolar ve militanlar kadar, sol sempatizanları da baskıyı yaşarlar; baskı üzerlerine doğrudan çökmediğinde bile akrabaları, dostları, meslektaşları veya "yoldaşlar"ı aracılığıyla buna tanık olurlar. Sol ve eski militanlar açısından bir geri çekilme dönemi söz konusudur. Bu düşmanca çevre koşulları askerî rejimden sonra da sürer. 1983'ten itibaren dernekler kurulmasına yeniden izin verilirken, en uzun süre –1990'lı yılların başına kadar– yasaklı kalanlar radikal sol etkinlikler olur. 1980'li yıllar –veya ANAP'lı yıllar–boyunca, sağ her kademede iktidardadır: Parlamenter sol da ağır darbe almıştır. Sol militanlar ancak yurt dışında –birçok militan 1970'lerin sonundan itibaren yurt dışına kaçmıştır– bazı etkinlikleri sürdürebilirler. Ama orada bile gerek Türkiye'deki siyasal gelişmeler gerekse SSCB'nin çöküşüyle birlikte, projeleri inandırıcılığını yitirmiştir.

Birçok Alevi, sol ideolojiler adına dinlerini inkâr edip, Alevilikle ancak bir isyan geleneği olarak gurur duyuyorlardı; ama solun uğradığı bozgun bazılarını yeniden Aleviliğe geri döndürdü. Sol örgütlerin içinde kitlesel ölçüde yer almalarına karşın bu örgütlerin onların kendilerine özgü bakış açılarını yeterince savunmadıkları yargısına varan bazı Aleviler, "kendi çıkarları"nı savunmak ve örgütlenmek amacıyla bu örgütlerden yüz çevirdiler. Bu gelişme sadece onlara özgü de değildi. Kimlik örgütlenmeleri ve kabul edilme talepleri doğrultusun-

da 1980'lerden beri gözlenen daha genel atılım hesaba katılmadan Alevici hareketin ortaya çıkış koşulları anlaşılamaz. Bu gelişmeler, o sırada her yerde serpilip gelişen ayrılıkçı hareketlerin damgasını taşıyan ve ideolojilerin ve modernite ya da kalkınma gibi "büyük anlatılar"ın yıpranmasının önünü açan dünya bağlamıyla da eşzamanlıdır. Yine de söz konusu evrim Türkiye'ye özgü dinamiklerin de bir sonucudur.

1980 darbesi "bölücü hareketler"e, özellikle de radikal Marksist harekete olduğu kadar, "laikliğe yönelik saldırılar"a ve Kürt milliyetçi örgütlenmesine de son vermeyi amaçlıyordu. Bununla birlikte türdeş bir toplum yaratma yönündeki bu çabalar sonuç vermedi. Hatta Kürtlere uygulanan baskıların PKK'nın (Partiya Karkeren Kürdistan, Kürdistan İşçi Partisi) güçlenmesine yardım ettiği ileri sürülebilir. 1990'lara geçilirken yapay bir tektipliği dayatmanın hiç verimli olmayıp tam aksi yönde sonuç verdiği kanısına varan bazı yetkili makamlar, ülkenin çeşitliliğini istemeden de olsa kabul etmeye başlarlar. 1991 seçimlerinde yirmi kadar Kürt milliyetçisi, SHP (Sosyal Demokrat Halkçı Parti) listesinden milletvekili seçilirler. Bu durum hem bazı Kürt siyasal aktörleri hem de Türk yönetici sınıfının Turgut Özal'dan başlamak kaydıyla bazı önde gelen şahsiyetleri tarafından ifade edilen bütünleşme isteğine uygundur. Özal, Türkçe dışındaki dillerin kullanılmasını yasaklayan kanunu 1991'de yürürlükten kaldırarak, Kürtleri bir etnik grup olarak nitelendirir ve onlara daha fazla kültürel özgürlük tanır.

Bu örnekten hız alan başka gruplar da –Alevilerin yanı sıra Lazlar, Çerkesler vb– yayın hayatına atılır ve örgütlenmeye başlarlar. Kitapçı rafları şu veya bu topluluğun tarihiyle ve köken arayışlarıyla ilgili kitaplarla dolar. Bu süreçler, kimliğe mutlak öncelik tanıyan (*primordialiste*) bir perspektiften değil de, ancak ilişkisel çerçevelerde, birbirlerine göre değerlendirilebilirler; bunun en basit nedeni de benzer sosyolojik etkenlerden yola çıkılması ve sürekli etkileşim içinde bulunulmasıdır. Yani söz konusu çıkışlar birbirleri üzerinde zincirleme etki yapmaktadır.

Bu taklitçiliğin içinde aynı zamanda bir karşıt örnek oluşturmak da söz konusudur. Nitekim devlet kurumlarının hoşgörüsü Sünni İslâm'ı gündelik yaşamda daha hissedilir kılıyordu ve bu tutum 1980'lerin sonundan itibaren İslâmcıların etkinliğinde bir atılım yarattı; Alevilerin, tehditkâr olarak değerlendirdikleri bu etkinlik artışına bir tepki olarak da örgütlenmeye başladıklarına kuşku yoktur. Bazıları Kürt hareketini de bir tehdit olarak duyumsar. Kürtçe konuşan birçok Alevi, ateizmi savunsalar bile gelenekselci yaklaşımları ve Alevilere karşı hoşgörüsüzlükleriyle ün yapmış Şafi Sünniler tarafından yönetilen bir hareket içinde yer almazlar. Bazıları da "PKK'nın vaat ettiği devletin, tıpkı Türkiye'nin yaptığı gibi, Alevileri bir kenara iteceği" kaygısını taşımaktadır. Böylece her kimlik hareketi, birleştirici hedefleriyle daha da sınırlı yeni kimlikçiliklere yol açmaktadır: "Daha sınırlı, bölgesel, dilsel, dinî cemaat kimlikleri, bir ölçüde Kürt kimliğinin bilincine varılmasını teşvik eden aynı etkenlerce güçlendirilmişti. Ve bu bölünmelerin en azından bazıları Kürt hareketinin gelişmesi yüzünden ve ona bir tepki olarak derinleştiler."[8] Demek ki önce Kürt hareketi, ardından da Alevici kitle örgütlenmesi Kürtler içinde ve Aleviler içinde Zaza milliyetçiliği gibi –gerçi çok marjinal kalmıştır– yeni örgütlenmeler ortaya çıkmasına neden oldular.

Ama Zaza hareketinin ortaya çıkış koşulları özellikle Batı Avrupa'ya göç olgusuyla ilgilidir ve bu hareketin hemen hemen tüm ideologları orada yaşamaktadır.[9] Türkiye'deki Alevici hareket de bir ölçüde Almanya'ya göçün etkisiyle başlamıştır. Nitekim orada, Türkiye'den farklı olarak, militan etkinliklerde belli bir süreklilik kurmak mümkündür. 1960'larda başlatılan örgütlenme 1970'lerin sonunda sürgünde, TBP himayesinde bir Alevi federasyonunun doğmasını sağlamıştır: Yurtseverler Birliği. Parti kapatılınca bu federasyon varlık nedenini yitir-

---

8 M. van Bruinessen, "Nationalisme kurde et ethnicités intra-kurdes", *Peuples Méditerranéens*, Temmuz-Aralık 1994, no: 68-69, s. 29.

9 K. Kehl-Bodrogi, "Wir sind ein Volk! Identitäspolitiken unter den Zaza (Türkei) in der europäischen Diaspora", *Sociologus*, 1998, c. 48, no: 1.

miş, ama yine de en büyük dernekleri daha sınırlı üye sayılarıyla faaliyetlerini sürdürmüşlerdir.

Çokkültürlülük yandaşlığı dalgasının etkisini taşıyan Almanya, 1980'lerin sonunda bir Alevici kitle seferberliğinin gelişmesi için çok uygun bir bağlam oluşturuyordu. Alevi çevreleri, kültürel dernekler kurdular ve kimi zaman yüzlerce kişinin katıldığı cem ayinleri düzenlediler. Aralık 1988'de Hamburg'da bir Alevi kültürel grubu oluştu. Gizlenmeye bir son vermenin zamanı geldiği değerlendirmesini yapan bu grup, Aleviliğe kamusal bir görünürlük kazandırmayı ve yapılandırmayı amaç edinmişti. 1989'da bir Alevi kültür haftası düzenlediler; bu haftaya Türkiye'den müzisyenler ve entelektüeller katıldı. "Güneşin altındaki yerini isteyen" bu çıkış (*coming out*) tüm Almanya'dan, hatta başka ülkelerden binlerce kişiyi bir araya topladı. Toplantıya katılanlar, bugünden düne dönüp baktıklarında hayatlarında ilk kez orada kendilerini Alevi olarak hissettiklerini anlatıyorlar. Bu olay, pek çok kişinin Alevicilik hareketi içinde yer almasının başlangıcını oluşturdu.[10] Türkiye'de ve Almanya'da Aleviliğin tanınmasını talep eden bir "Alevi bildirisi" yayınlandı. Daha sonra *Cumhuriyet* gazetesi tarafından yayımlanan[11] bu bildiri geniş bir kamusal tartışmayı da beraberinde getirdi.

Demek ki bu tartışma Türkiye'de kendine elverişli bir zemin bulmuş, basın Aleviliği gündeme taşımıştır. Alevilik konusunu işleyen yüksek tirajlı ilk kitap, öğretmen Cemal Şener tarafından yayımlanır ve büyük bir gürültü koparır.[12] Aynı yıl ilk Alevi dernekleri kurulur ve aslında yasak olan cem ayinleri halka açık biçimde düzenlenir. Demek ki Alevici örgütlenme en başından itibaren bu iki alanda, Türkiye ve Avrupa'da kurulmuştur; söz konusu iki alanda da kimlik söylemi, dayanı-

---

10 Martin Sökefeld, Susanne Schwalgin, *Institutions and their Agents in Diaspora: A Comparison of Armenians in Athens and Alevis in Germany*, Working Paper on Transnational Communities 2 K-11, 2000, s. 15-16.

11 Hafifçe değiştirilmiş biçimde. *Cumhuriyet*, 15 Mayıs 1990.

12 C. Şener, *Alevilik Olayı. Toplumsal Bir Başkaldırının Kısa Tarihçesi*, İstanbul, Yön, 1989.

lan kaynaklar farklı olsa da gelişmektedir. Hangisinin ötekini peşinden sürüklediğini ayırt etmek güçtür.

MÜSAİT DURUMDAKİ GİRİŞİMCİLERİN YENİDEN KAZANILMASI

Ama ne bu gerilimler ne de kimlik söyleminde görülen atılım, Alevici hareketin ortaya çıkışını tek başına açıklamaya yeter. Nitekim sosyoloji, kitle hareketlerinin genellikle bir halk talebinden çok siyasal girişimcilerin inisyatiflerinden kaynaklandıklarını vurgular. O sırada Alevi topluluğu, seferberlik için gerekli görülen kaynaklardan (örgütlenme, para, yetkinlik, güç gibi) görece yoksun olduğundan, bu aktörlerin rolü daha da önem kazanmaktadır. Alevici girişimciler kimlerdir ve niye bu söylem içine katılmışlardır?

1960'lı yılların hareketindeki isimler değişmiştir: Ulusoy ailesi artık tamamen ortalıktan çekilmiştir, Bektaşi çevreleri son derece suskundur. Yine de 1960'larda Aleviciliğe katılan bazı ağlar yeniden canlandırılır. Abidin Özgünay 1960'larda yönettiği *Cem* dergisini Haziran 1991'de yeniden çıkarmaya başlar. O dönemdeki öğrenci örgütlenmesinin önderlerinden biri olan İzzettin Doğan 1990'ların başında yeniden aktifleşir. Aynı şekilde TBP'nin bazı eski üyeleri bu kez daha açık bir biçimde Alevi davasının başını çekerler.

Ama bu kitle seferberliği her şeyden önce yeni bir yönetici tipinin ortaya çıkışına işaret eder; bu yöneticiler hem dinî statüleri düzleminde –yöneticilerin çoğu ocakzade değildir– hem de militanlık güzergâhları bakımından kendilerine has özelliklere sahiptirler: İster Türkiye ister Almanya'dakiler söz konusu olsun, ilk siyasal katılımını Alevicilik bünyesinde yaşayanların sayısı epey azdır. Hamburg'daki Alevi kültürel grubunun kurucularının hemen hepsi –kimi zaman 1960'lardan beri– başka bağlamlarda, TBP'nin yurtdışı örgütü olan Yurtseverler Birliği (YSB) içinde, ama özellikle solda –yelpaze sosyal demokrasiden marksizmin yasal veya yasadışı çeşitli türevlerine kadar uzanabiliyordu– siyasal aidiyetleri olan in-

sanlardı.[13] Demek ki bu noktada klasik bir hadise saptanmaktadır, kitle seferberliklerinin yeniden doğuşunda, bir baskı dalgasının ardından uykuya sokulmuş etkileme mekanizmalarının önemi;[14] şu farkla ki burada "uyanış"a kitle örgütlenmesi söylemindeki bir değişim de eşlik etmektedir.

İçlerinden pek çoğu 1980 darbesinin baskısını çok ağır bir biçimde yaşamış bu bireylerin yeniden bir harekete katılmaları nasıl açıklanabilir? Yaptırımlar, toplumsal ve siyasal etkinlikleri terk etmek zorunda kalmak, hatta hapse atılmak, işkence görmek veya yurtdışına kaçmak onlara militanlığın tehlikelerini hissettirmiş olmalıdır. Başkaları gibi onlar da yaşlanmanın iyi bilinen etkisine uyarak köşelerine çekilebilirlerdi; nitekim 1980 yılı içlerinden pek çoğu açısından kritik bir döneme, 20'li yaşlara denk düşmüştü.

Öncelikle konjonktürel bir değişkeni dikkate almakta yarar var: Darbeden beri ilk kez 1989'da sosyal demokrat SHP birçok belediyeyi ele geçirir ve 1991'de ulusal ölçekte iktidara gelir. Belki de bu eski militanlar göreli bir iyi niyetten, hatta hükümetin desteğinden faydalanmayı düşündükleri için tutukluklarını üzerlerinden atmışlardır. Bununla birlikte daha geniş bir açıdan bakıldığında, örgütlenme söylemindeki değişim de bu bireylerin göze çarpmamak kaygısı ile bir harekete katılım arasındaki çelişkiyi çözmelerine izin vermiştir: Kimlik "gediği"nin açılması onlara *a priori* fazla siyasal olmayan, dolayısıyla sol bir örgütlülük kadar tehlikeli görülmeyen bir bayrak altında yeniden toplumsal etkinlik arenasına çıkma fırsatını vermiştir. Süreklilik ile değişim arasında sağlanan bu uzlaşma demek ki hem geçmiş örgütlenme birikimlerinin yeniden kazanılması, hem de onların militan becerilerinden yeniden yararlanılması hadisesiyle yakından ilişkilidir.

Gerçekten de bu bireyler sol örgütler içinde çok nadiren yönetici veya kadro konumunda bulunmuş, çoğunlukla militan veya sempatizan düzeyinde kalmışlardır. Yani "kendilerine ye-

---

13 M. Sökefeld, S. Schwalgin, *a.g.e.*, s. 15.

14 Bkz. Verta Taylor, "Social Movement Continuity: The Women's Movement in Abeyance", *American Sociological Review*, 1989, c. 54, no: 5.

dek bir dava arayan liderler" söz konusu değildir. Ama tüm eski sol militanlar da Alevici kadrolara dönüşmemiştir. Kitle seferberliği içindeki yeni girişimcileri yaratan nedir? Onları ayırt eden –Bourdieu'nün yüklediği anlamda– kültürel sermayeleridir; hemen hepsinin eğitim düzeyi iyidir, çoğunlukla yüksek okul mezunudurlar, dolayısıyla Alevilerin içinde yoksunluk düzeyi en az olan kesimi oluşturmaktadırlar. Hemen hepsi çok mütevazı ailelerin çocuklarıdır; köyde doğmuşlardır ve iç göçün ikinci kuşağını oluştururlar. Ana-babaları okuma yazma bilmese de, kendileri eğitim sayesinde önemli bir toplumsal tırmanma göstermişlerdir.[15]

İçlerinde önemli oranda avukat bulunduğu gibi, öğretmenler, folklorcular veya türkologlar, tarihçiler ve birkaç memur da vardır. Üniversite kariyeri yapmamış olanların da çoğu gazeteci veya yazardır. Bazı militanlar, öğretmenlik, gazetecilik veya avukatlık meslekleri aracılığıyla inançlarından hiç ödün vermemeyi ve mesleki açıdan topluma uyum sağlarken militan becerilerini de yeniden kullanıma sokma olanağı veren alternatif kürsülerde mücadeleyi sürdürmüşlerdir. O zaman mesleki örgütlenmeler bünyesinde yeniden militanlığa odaklanabilirler. Demek ki bağlılıklarda veya geri çekilmelerde görülen gelişmeler de kariyere ve mesleki fırsatların çeşitliliğine bağlıdır.[16]

Eğitim aracılığıyla –yoksulluğu ve baskıyı yaşadıktan sonra– sağlanan bu toplumsal tırmanma ve güçlü siyasal toplumsallaşma düzeyleri onlara genellikle bir toplumsal sorumluluk duygusu verir: Angajmanlarını bir gönül eğilimi olarak ifade ederler. Daha kaba bir dilde söyleyecek olursak, yeniden siyasete atılmak onlara kültürel sermayelerini ve militanlık becerilerini değerlendirme olanağı verir. Bunu yaparken, uzmanlık-

15 Biyografik öğeler için, karş. K. Vorhoff, *Zwischen Glaube...*, *a.g.e.*, s. 193-202; Süleyman Yağız, *Alevi Aydınları, Alevi Dedeleri*, İstanbul, Utku, 1994; Ayhan Aydın, *Alevilik, Bektaşilik Söyleşileri*, İstanbul, Pencere, 1997; Gülay Öz, *Özkaynaklarından Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*, İstanbul, Can, 1999.

16 O. Fillieule, M. Bennani-Chraïbi, "Exit, Voice, Loyalty et bien d'autres choses encore...", Olivier Fillieule, Mounia Bennani-Chraïbi (yön.), *Résistances...* içinde, *a.g.e.*, s. 121.

larını olduğu kadar, içinde yer aldıkları toplumsal ve siyasal ilişki ağlarını da doğmakta olan Aleviciliğin hizmetine sunarlar. Birçok tanıklığın da gösterdiği gibi hareket başlangıç döneminde bu ağlara dayanıp, oralardan adam devşirir.

Ama bu bireylerin üstlendikleri merkezî rol kitle hareketine zarar da vermiştir, çünkü onların geçmişi bir tür tutukluğun, çekingenliğin de devam etmesine yol açmaktadır: "Zaman zaman sorun yaşıyoruz, çünkü insanlar gelmeye korkuyor, çekiniyorlar. 1980'leri ve o yıllardaki terörü hatırlıyorlar. Örneğin bazılarımızın başına neler geldiğini biliyorlar. Ben mesela daha on altı yaşımdayken üç kez içeri düşmüştüm. Ve insanlar bu yüzden bazen yanımıza gelmeye çekiniyorlar, aynı şeyin kendi başlarına da geleceğinden, baskı, işkence göreceklerinden korkuyorlar [...]. Aslında 1980 darbesi sivil toplumu kökünden kazıdı, korkuyu yerleştirdi, insanların inisiyatifini büyük ölçüde yok etti."[17] Katılımın nesnel bedellerinden bağımsız olarak, harekete girebilecek insanların bu bedeller hakkında kafalarında var olan tasavvur bu noktada belirleyici olmaktadır.

Hareket, büyük kentlerdeki entelektüel çevrelerde başladı. 1993'ten itibaren Aleviliğin ulusal sorun düzeyine yükselmesi kitle örgütlenmesinde bir atılımı beraberinde getirirken, bunun coğrafi açıdan da yayılmasını sağladı. O zaman orta büyüklükteki kentlerde, hatta kasabalarda birçok dernek kuruldu. Aleviliği çevreleyen tabu bir kez zayıflayınca, örgütlenme söylemi yerel düzlemde de yankı bulmuştur.

O zaman nöbeti başka bir girişimci tipi alır ve hareketi bu düzeyde yaygınlaştırır. Hepsi daha önce sol içinde aktif olmasa bile, toplumsal ve siyasal hayata yeni giren çömezler de söz konusu değildir. Bunlar çoğunlukla yerel ölçekte sağlam konumlara ve önemli bir toplumsal sermayeye sahip olan eşraftan insanlardır. Pek çoğunun birçok tarakta bezi vardır: Aynı anda başka toplumsal etkinliklerin, siyasal partilerin yerel örgütlerinde veya meslek odalarında çalışmaktadırlar. Özellikle Alevici örgütlerle mutlaka Alevici olmasalar bile sosyolojik ba-

17 Kızılırmak Alevi Köy Dernekleri Federasyonu'nun başkanı, Ankara, 22 Eylül 1999.

kımdan Alevi olan hemşehri dernekleri arasında güçlü bir eklemlenme göze çarpmaktadır. İki taraftaki yöneticiler çoğunlukla aynı kişilerden oluşmakta ve birçoğu Alevici örgütlenmeler içine hemşehri derneklerinden geçerek gelmektedirler. İstanbul'da Okmeydanı'nındaki Hacı Bektaş Veli Kültür Vakfı yirmi kadar Alevi köy derneğinin girişimiyle kurulmuştu. Bu şekilde Alevici hareketle ilişkilenen hemşehri dernekleri çoğunlukla Alevilik için özel bir önemi olan köylerin ürünüdür.[18] Bu köylerde doğmuş bazı kişiler köy derneklerini Alevici örgütlerle eklemleyerek hareketin uzamsal ve toplumsal yaygınlaşmasına hizmet ederler.

Çok çeşitli kurum ve kuruluşlarda görev alma hadisesi belki Alevici örgüt yöneticiliğinin zorunluluklarıyla açıklanabilir. Nitekim Alevici bir örgütte yönetici olmak biraz para sahibi olmayı gerektirir. Kadrolara, çok ender istisnalar dışında, örgütleri tarafından maaş ödenmez. Çoğu zaman yolculuklarını, telefon faturalarını ve masraflarını ceplerinden karşılamaları gerekir: Alevici yönetici (tüm diğer dernek yapılarındaki yöneticiler gibi) çevresinde tanınmış birisi olduğundan düğünlere davet edilir ve bunlara düzenli olarak katılmak, üstelik de eli boş gitmemek zorundadır; ayrıca bu işlere zaman da ayırması gerekir.[19] Dolayısıyla bu taşın altına herkes elini sokamaz. Dolayısıyla bu örgütlenme modeli meşruiyetini kabul ettirdiği andan itibaren öncelikle bu tür etkileşimlere daha önceden zaten girmiş ve yeterli kaynaklara sahip kişiler onun içinde yer alırlar. Bu fazladan koz daha geniş örgütlenmelere göre farklılaşmalarını, hatta orada işgal ettikleri marjinal veya alt konumdaki mevkiden kurtulmalarını veya daha sınırlı bir çapa sahip olan bir örgüte, örneğin köy örgütlenmesine göre yukarı tırmanıp etki alanlarını genişletmelerini sağlar.

Birçok mevki sahibi olan bu girişimciler, daha önceden mevcut ilişki ağları arasında bağlantı kurarak önemli kitle se-

18 Örneğin Hubyar ocağının merkezi Tekke köyü (Tokat) veya Hıdır Abdal ocağının merkezi olan Ocak köyü (Erzincan); ya da Alevilik açısından önemli şahsiyetlerin (Âşık Veysel veya Pir Sultan Abdal) doğdukları köyler.

19 Bu durum birçok dernek yöneticisi açısından ailevi krizlere yol açmaktadır.

ferberliği kanalları sağlarlar. Çoğunlukla aile düzeyindeki tanışıklıklar angajmanları "çoğaltan" başlıca etkendir. Okmeydanı'ndaki vakfın gençlik kadrolarından biri şu açıklamayı yaptı: "Erkek ve kız kardeşlerimin hepsi buraya geliyor. Hepsi üye. Zaten anam babam da üye."[20] Bu etkenin önemi katiyen Türkiye ile sınırlı değildir. Berlin'de Alevici bir derneğe nasıl üye olduğunu sorduğum genç bir kadın bana şöyle cevap verdi: "Biraz tesadüfen oldu, çünkü kirvem oraya düzenli gidiyor ve beni de götürüyordu [...] Bir gün beni kenara çekti ve sık sık oraya gittiğime göre üye olmamı söyledi, ben de oldum."[21] Berlin'deki Alevi kooperatifi Al-Birlik'in kurucular listesi bu açıdan epey öğreticidir. Listedeki soyadları ısrarla tekrarlanmaktadır.[22] Kooperatifin kurucusu şu açıklamayı yaptı: "Önce tanıdığım insanları arayarak işe başladım, onları toplantılara katılmaya davet ettim. İlk toplantıyı on veya on iki kişiyle yaptık, ama katılanların sayısı sürekli arttı, herkes kendi tanıdıklarını da yanında getiriyordu. Bu iş, özel ilişkilerden hareketle kuruldu."[23] Berlin'deki bir derneğin üyesi olmak için ise, iki kayıtlı üye tarafından gayri resmî biçimde tavsiye edilmiş olmak gerekmekte,[24] bu şart da, tanışıklık yoluyla katılımı fiilî olarak zorunlu kılmaktadır.

Bu mantıklar yerel düzeyde işledikleri gibi, yerel grupları ulusal ölçekteki örgütlenmelere bağlamayı, köy dernekleri federasyonlarının da gösterdiği gibi, sağlamaktadırlar. 1993'te kurulan Kızılırmak derneği Sıvas, Kayseri ve Yozgat yörelerinden 70 kadar Alevi köy derneğini bir araya getirmiştir. Sosyal demokrat eğilimli bu dernek gösterilere katılmakta, sık sık sendikalar ve Alevici örgütlerle işbirliğine gitmektedir. 1994-

20 Okmeydanı Hacı Bektaş Veli Vakfı gençlik kolundan aktif bir üye, İstanbul, 27 Mayıs 2001.

21 Bir AAKM (Anadolu Alevileri Kültür Merkezi) üyesi, Berlin, 7 Temmuz 2001.

22 Üyelerin en azından üçte ikisinin en az bir akrabası daha kooperatifin içindedir. İlişkiler soyadlarına, adreslere göre ve haber kaynaklarına dayanılarak belirlenmiştir. Bu yöntemde evlilik, kirvelik yollarıyla akraba olmuş aileler ve komşuluk ilişkileri dikkate alınamamıştır.

23 Kooperatifin kurucusu, Berlin, 10 Aralık 2001.

24 AAKM başkanı, Berlin, 4 Ağustos 2001.

1995 yıllarında, Alevici hareketin gelişmesine koşut olarak, birçok başka köy derneği federasyonu da kurulmuştur.

A. Obershall'e göre, temel bir kitle hareketi etkeni topluluk içinde önceden var olan örgütlenmedir (cemaat veya dernek tarzında). Cemaatler, "kolektivitenin içinde yatay ilişkiler ve dayanışma duyguları da üretirler ve bunlar kolektif hedefler güdülmesi ve çatışma grupları oluşturulması için yeniden canlandırılabilir." Topluluk içinde önceden var olan örgütlenme, seferberliği engellemek bir yana, tam tersine katılımı teşvik eder, çünkü "hem önceden kurulmuş bir iletişim ağı, hem kısmen harekete geçirilmiş kaynaklar, yönetici vasfına sahip bireylerin varlığı ve kolektivite üyeleri arasında bir katılım geleneği gibi olanaklar sunar."[25]

Demek ki Alevici seferberliğin, daha çok da yerel ölçekteki ayırt edici bir özelliği, sadece kendine ait yönetici kadrolara az rastlanmasıdır. Aleviciliğe girenler çeşitli toplumsal konumlara sahip eşraftan kişiler veya zaten siyasal, sendikal ya da derneksel tecrübeye sahip kişilerdir; Alevici hareket geniş ölçüde önceden var olan grupların yeniden kullanımına ve ilişki ağları haline sokulmasına dayanır. Bu hadise hareketin dışa açılımını da beraberinde getirmiştir.

ALEVİLİĞE YÖNELİK BİR YORUM ÇERÇEVESİ KURULMASI

Bu kadrolar hareketin örgütlenmesine katkıda bulundukları gibi, topluluk inşası yönünde de önemli bir çalışma gerçekleştirmişlerdir. Alevilik uzun süredir peşinden koşulan bir dava değildi – ve birçoklarının gözünde zaten hiçbir zaman da olmamıştı. Alevilerin topluca Alevilik adına harekete geçmeleri için, ağır bir biçimde damgalandıkları ve toplumsal açıdan olumsuz bir imgeyle başa çıkmak zorunda kaldıkları da hesaba katılacak olursa, algılamada bir değişim yaşanması şarttı. Bunu yapabilmek için Alevilerin bir gerilim algılamaları, bunu kolektif bir marjinalleştirmenin tezahürü diye nitelemeleri, bu

25 A. Obershall, *Social Conflict...*, *a.g.e.*, s. 119, 124.

işin sorumlularını bulup göstermeleri ve çözüm biçimleri önermeleri gerekliydi.[26] Aleviciler, birçok yayın yaparak, Alevi sorununu siyasallaştırmaya elverişli bir adaletsizlik çerçevesi tanımlamayı denediler. Bu yorum çerçevesi [*frame*] niçin ve nasıl "tuttu"?

Kimlik söyleminin giderek artan önemi dışında, bazı şiddet olayları –özellikle 1993 Sıvas olayları ve 1995 Gazi olayları– bir tür "manevi şok" oluşturdular[27] ve kitle örgütlenmesi katalizörü olarak iş gördüler. Bu algılama değişimi aktörler tarafından bir değişim olarak dile getirildi. İster kadrolar ister dernek üyeleri söz konusu olsun, Alevilere karşı yapılmış saldırılar olarak yorumlanan bu olaylar pek çok kişide derin bir öfkeye oradan hareketle de örgütlenmeye yol açtı.

Pir Sultan Abdal Alevi derneği 2 Temmuz 1993'te Sıvas'ta birçok aydını ve sanatçıyı bir araya getiren kültürel bir etkinlik düzenlemişti. Radikal sağcı ve dinci göstericilerden oluşan bir kalabalık, Salman Rüşdi'nin çok tartışılan *Şeytan Âyetleri* romanının Türkçe'ye çevrilmesinin hukuksal ve entelektüel sorumluluğunu üstlenen ve ateist olduğunu hiçbir zaman gizlemeyen Aziz Nesin'in şehre gelmesini protesto etmek istedi. Göstericiler bir ozan heykelini –onu Pir Sultan Abdal olarak görüyorlardı–kırdıktan sonra etkinliğe katılanları kaldıkları otelde kuşattılar. Otelin kuşatılması ve yakılması sonucunda –olaylar toplam sekiz saat sürdü– katılımcılardan 37'si diri diri yanarak can verdi. İçeride kuşatılanlar en üst düzey yetkililerle temas kurmalarına karşın güvenlik güçleri katliamı engelleyemedi.

Bu şiddet olayları büyük bir infiale yol açtı. Sağcı ve İslâmcı çevreler Aziz Nesin'i olayları kışkırtmakla suçlarken, Kemalist entelijensiya ve solun büyük bir kesimi bu olayları laikliğin ve modernitenin "gerici ve yobaz barbarlık" tarafından çökertilmesinin öncü işaretleri olarak değerlendirdi. Aleviler ise olayları Alevi karşıtı bir katliam olarak yorumladılar ve –kurbanla-

26 Neil J. Smelser, *Theory of Collective Behavior*, Londra, Routledge, 1962.

27 James Jasper, "The Emotions of Protest: Affective and Reactive Emotions in and around Social Movements", *Sociological Forum*, 1998, 13.

rın hepsi Alevi olmamasına ve şiddet olaylarının kentteki Alevi nüfusu hedef almamasına karşın– 1970'li yılların sonlarındaki "katliam"ların, hatta Osmanlıların yaptıkları katliamların tarihsel bir uzantısı olarak göstermekte gecikmediler. O zaman Alevilik ulusal bir sorun haline geldi. Devletin ve o sırada Alevilerin büyük bölümünün desteğini alan ve koalisyon hükümetinin ortağı olan sosyal demokrat SHP'nin uyuşuk tutumu, hiçbir partinin Alevileri savunmadığı ve kendilerine ait bir örgütlenmenin şart olduğu konusunda, kararsızların bile ikna olmalarını sağladı.

Bu olay, gerek Türkiye'de gerekse göçmen topluluğu içinde, Alevici hareketi hatırı sayılır ölçüde güçlendirdi. Ölenler için İstanbul'da düzenlenen cenaze törenine yaklaşık 100.000 kişi katıldı[28] ve Köln'deki protesto gösterisinde de yaklaşık 50.000 kişi yürüdü. Bu katliam birçok kişinin kendiliğinden harekete katılmasına, dolayısıyla hareketin de gençleşmesine yol açtı. Yoksa daha önceleri hareketi esas olarak ikinci göçmen kuşağından, eskiden sola angaje olmuş kişiler taşıyordu. O zaman Aleviciliği ilk angajman deneyimi olarak yaşayan birçok genç seferber oldu. Bir adam Aleviciliğe nasıl katıldığını sorduğumda, şu cevabı verdi: "Ben özellikle Sıvas olaylarından sonra katıldım. Daha önce üniversitedeydim, derneğin varlığından haberdardım, ama hiç gitmemiştim."[29] Genç bir Alevi kadın, "Hayatımda beni en çok etkileyen şey Sıvas olaylarıdır" demişti.[30]

1995'te İstanbul'daki Gazi olayları bu Alevilik yorumunu bir anlamda güçlendirdi. 12 Mart gecesi bir taksinin içindeki silahlı adamlar, İstanbul'un varoşlarından Gazi mahallesinin ana caddesinden geçerken Alevilerle solcu militanların devam ettikleri dört kahvehane ile bir pastaneyi taradılar. İki kişi öldü, on beş kişi de yaralandı. Polis karakolu, tarama eyleminin gerçekleştirildiği yerin hemen yakınında olmasına karşın, saldırganlar kaçmayı başardı ve kimlikleri belirlenemedi. Radikal

---

28 *Cumhuriyet*, 8 Temmuz 1993.

29 Berlin'den, 1993'te 30 yaşında olan bir Alevi, Berlin, 4 Ağustos 2001.

30 Daha sonra Alevici harekete katılan genç bir hemşire, Ankara, 10 Kasım 2000.

sağa mal edilen saldırıya polisin de yataklık ettiği yönünde bir söylenti yayıldı. Nitekim Gazi'de görevli polis memurlarının hem aşırı sağla iç içe oldukları hem de Alevi karşıtı duygular taşıdıkları iddia ediliyordu: Bir süre önce Alevi bir sanık aynı karakolda işkenceyle öldürülmüştü. Birdenbire yüzlerce kişi sokağa indi ve karakola karşı patlak veren isyan yüz kadar dükkânın da zarar görmesiyle sonuçlandı. Ertesi sabah mahalleyi polis panzerleri işgal etti ve kalabalığa ateş açan polisler iki kişinin ölümüne ve birçok kişinin yaralanmasına neden oldular. Kısa süre içinde bu kendiliğinden gösteriye İstanbul'un başka semtlerinden gelenler de katıldı; özellikle radikal sol militanlar barikatlar kurup slogan atmaya başladılar. Alevi derneğinin önüne bin kişiyi aşkın bir kalabalık yığıldı; dernekten hoparlörlerle duyurulan konuşmalarla, halk sükûnete davet ediliyordu. Toplum polisi ve panzerler göründüğünde güvenlik güçleri –İstanbul valisinin verdiği sözlere karşın– kalabalığın üzerine ateş açtılar, on altı kişinin ölümüne iki yüzden fazla kişinin yaralanmasına neden oldular. Sonraki günlerde İstanbul ve Ankara'da Alevi dernekleri ve sendikalar tarafından birçok protesto yürüyüşü düzenlendi; bunlar da sert bir biçimde bastırıldı ve birçok kişi yaralandı. 15 Mart'ta İstanbul'un Ümraniye semtinde polisin kullandığı yöntemleri protesto etmek üzere toplanan 2.000 kişilik topluluğa güvenlik güçleri yeniden ateş açtılar. Dört kişi öldü, yirmi kişi yaralandı. Türkiye, 1980 darbesinden beri, kentlerde bu çapta şiddet olayları yaşamamıştı.

"Sıvas" gibi, "Gazi" de çeşitli biçimlerde yorumlandı. Radikal sol, olayları sahiplenip bir "halk direnişi" gibi gösterdi. Birçok Alevi ise bu olayları Alevilere karşı girişilmiş yeni bir katliam olarak değerlendirdiler; Gazi Alevi derneği gibi bazıları ise, olayın Alevilere verdiği muhalif imgeden ve sağın yeniden canlandırmakta gecikmediği, Alevilik ile aşırı solculuğun aynı şey olduğu sanısından rahatsız oldular.

Önce Sıvas olayları, sonra daha küçük bir ölçekteki Gazi olayları birdenbire algılamaları değiştirdiler. Konuştuğumuz kişilerin çoğu olası bir ayrımcılık korkusuyla, Alevi olmayan

bir çevrede Alevi olduklarını açıklamaktan çekindiklerini ifade etmişlerdi. Ama Sıvas olayları, onların "kendilerini Alevi hissetmelerini" sağladı; bazıları bunu gösterme ihtiyacı duydular ve "güneşin altındaki yerini isteyen" bu çıkıştan, kimlikleriyle ilgili yarar sağladılar: Tabu yıkıldı. Birçok örgüt kuruldu; Alevi yayınları bir coşku ve kültürel yeniden doğuş havası içinde çoğaldı.

1980'lerin sonunda gerek Türkiye'de gerekse Almanya'da Alevici hareketlenmelerin belirmesi demek ki birçok etkenin sonucudur: Bir yandan Alevilerin siyasal, toplumsal ve ekonomik açıdan kenara itilmişliklerinden kaynaklanan yapısal gerilimler; diğer yandan da kimliğe dayalı kitle seferberliği söyleminin gösterdiği atılım rol oynamıştır. Bu seferberliğin ilk aktörleri, halihazırda mevcut girişimcilerdir: Ulusal ölçekte eski sol militanlar ve yerel ölçekte onlardan nöbeti devralan birçok mevki sahibi girişimciler. Son olarak Sıvas ve Gazi katliamları da Alevi kimlik yorumunun genelleşmesine ve seferberliğin kitleselleşmesine katkıda bulunmuştur.

İKİNCİ BÖLÜM

Çatışmalı ve Parçalı Bir Hareket

Alevici hareket kendini önce dernekler düzeyinde bir kaynaşma ile göstermişti. Bu gelişmeye sürekli artan bir kutuplaşma eşlik ediyor: Farklı yorumlara açık geniş ve kapsayıcı bir söylemi benimseyen örgütlere daha belirgin ve daha dışlayıcı çizgilere sahip yeni örgütler ekleniyor giderek. Bunların başlıcaları hangileridir?[1] Hareketi yapılandıran ana eksenler çevresinde görünümü sürekli değişen bir tabloyu, anlaşılır olma kaygısıyla, durağan bir biçimde aktarmak zorundayız.

REKABET İLE ORTAKLIK ARASINDA

Canlanma kendini önce eski Bektaşi tekkelerinde gösterdi – özellikle İstanbul'da Karacaahmet ve Şahkulu. O sırada büyük kentlerde bu dergâhların dışında başka bir altyapı yoktu. Onlarca yıl boyunca terk edilmiş halde kalan bu tekkelerde, ilk cem ayinleri ve Alevi toplantıları kimi zaman gizli bir şekilde yapıldı. Tekkeleri koruma ve kurtarma dernekleri de, genellik-

1 Tüm Alevici örgütleri ayrıntılarıyla betimlemek fazla uzun ve gereksiz olur. Gerçekten de ulusal bir örgütlenmeye bağlı olmayan ve hareketin içine fazla bulaşmayan sayısız yerel örgüt vardır. Dolayısıyla sadece en önemlilerini belirtmekle yetineceğiz.

le Bektaşilerin başı çekmesiyle ilk kez buralarda –kimi yerde 1960'lardan itibaren– kurulmuştu. Ama bu yerlerin yeniden sahiplenilmesi –bu tekkelere adlarını veren erenler kimi zaman Sünni çevrelerde de büyük hürmet gören kutsal kişilerdi– oraların "Alevileştirilmesi" şeklinde yansıdı. Bu tekkelerde çeşitli törenler ve ayinler yapılmaya (cem ayinleri, cemaat yemekleri, adak uygulamaları, cenaze törenleri), hem dinî (Alevilik üzerine seminerler, tartışmalar ve dersler) hem kültürel boyutlarıyla (semah ve saz kursları) bilgi aktarımına gidilmeye başlandı. Hareketin kutuplaşmasından önce kurulan bu dernekler, konsensüse en çok dayalı olan ve en az siyasallaşmış örgütlenmelerdir.

1990'ların başından itibaren eski tekkeler kitlesel ziyaretçi akınına yetmez ve yeni yapılanmalar kurulur. Eylül 1991'de kurulan Hacı Bektaş Veli Kültür ve Tanıtma Derneği, 1990'ların ortasına gelindiğinde 60.000 üyeye ve 2005 yılında Türkiye'de toplam 73 şubeye sahiptir. Aynı yıl kurulan Anadolu Hacı Bektaş Veli Kültür Vakfı ile sık sık işbirliği yapar. Bu iki örgüt, onlarca yerel şubeleriyle Batı'nın büyük kentlerine olduğu gibi, İç Anadolu, Ege ve Güney Anadolu bölgelerinin önemli Alevî nüfus barındıran kazalarına da yerleşmişlerdir. Hacı Bektaş Veli Vakfı'nın ulusal ölçekteki kurucuları ne dedeler veya babalardır, ne de çoğunlukla eski solcu militanlardan oluşmuşlardır; daha çok belli bir sermayeye sahip işadamları söz konusudur. Hareketin kutuplaşmasından önce kurulmuş bu iki örgütlenme Alevilik hakkında fazla farkılaşmayan görüşler savunmaktadır. Ne gerçek anlamda dinî ne de tam anlamıyla siyasal etkinliklere yoğunlaşan bu örgütlenmeler, hadisenin esas olarak kültürel boyuttaki, konsensüse açık bir yorumunu temsil etmekte, vurguyu daha çok folklor alanına yapıp bunu Anadolu ve Türk geleneği içine yerleştirmektedirler.

Merkezi Ankara'da bulunan Pir Sultan Abdal Derneği çok farklı bir güzergâh sergilemektedir. 1988'de, "isyankâr" mirasını koruma iddiasını taşıdığı efsanevi ozanın doğduğu Banaz köyünün (Sıvas) derneği olarak kurulan bu örgüt çapını giderek genişleterek, 1993'teki Sıvas olaylarıyla birlikte ulusal bir

boyuta erişmiş ve o zamana kadar ayrılıkçı bulduğu için gerici diye nitelendirdiği Alevici hareket içinde de yerini almıştır. 1990'ların ortasına gelindiğinde, 36 şubeye –2005'te 41– 20.000 ilâ 30.000 üyeye sahiptir. Diğer örgütlerden farklı olarak, dinî veya ibadete ait boyutlara fazla vurgu yapmaz; bunun yerine, siyasal nitelikte etkinliklere yoğunlaşır: seminerler, konferanslar veya sokak gösterileri –1 Mayıs gösterileri de dahil olmak üzere. Devlet kurumlarına karşı mesafeli duran Pir Sultan Abdal Derneği, devlet ile dinin tam olarak ayrılması da dahil olmak üzere, sol bir tutumu benimser. Ayrıca toplumsal problemlere ve Kürt sorununa da duyarlıdır. Bu yönelim, hepsi 1960'lar ve 1970'lerde sol örgütler içinde toplumsallaşmış kurucularının ve yöneticilerinin profiline uygundur. Sıvas olaylarının ardından bu dernek Alevici hareket içinde öncü bir rol üstlenmiş, bir birleşme çabası göstererek Hacı Bektaş Veli derneklerini de bir anlamda sola çekmiştir. O zaman Aleviliğin alternatif, özellikle de daha dinî versiyonlarını vazeden farklı örgütlenmeler gün ışığına çıkmıştır.

Bu örgütlerin içinde ilk sırada, açıkça dinî bir yorumu sahiplenen Ehl-i Beyt[2] Vakfı yer alır. Merkezi İstanbul'da bulunan bu vakıf, 1994 sonunda zengin işadamı Fermani Altun tarafından kurulmuştur. İki ilke, onu diğer birçok benzer örgütlenmeden ayırır: Kur'an'ın Alevi inancının temeli olarak kabul edilmesi ve Sünnilerle girilen dostluk ve işbirliği ilişkileri. Demek ki bu vakıf Sünniliğe yakın bir bakış açısını temsil etmektedir. Semah veya saz dersleri verilmeyen, hatta cem ayini bile yapılmayan tek Alevici örgüt herhalde burasıdır. Bu vakıf Türkiye Şiilerine olduğu gibi,[3] Mevlevi tarikatına da yakındır. Önemli imkânlara ve –gerek milliyetçi gerekse dinci– sağ basında iyi ilişkilere sahiptir, ama Alevici hareketin geri kalanından tecrit olmuştur. Başlıca etkinliği, 1997'den beri uluslararası konferanslar düzenlemek olmuş, başkanlığını bizzat Ferma-

---

2 Hz. Muhammed'in ailesini ifade etmek için kullanılan bu deyim, açıkça Şii bir tınıya sahiptir.

3 Türkiye'nin On İki İmamcı Şiileri'nin anadilleri Azericedir ve çoğunlukla Azerbaycan sınırının yanında, ayrıca büyük kentlerde yaşarlar.

ni Altun'un üstlendiği Dünya Ehl-i Beyt Vakfı üyelerini bir araya getiren bu konferanslara İran, Pakistan, Arnavutluk, İngiltere veya Almanya gibi çeşitli ülkelerden temsilciler –esas olarak işadamları, ama içlerinde bazı din adamları da vardır– katılmıştır. Vakıf iç kaynaklardan çok uluslararası kaynaklara dayanmakta, tabandan çok girişimcilerden destek almaktadır. Tabanın durumunu değerlendirme olanağı sağlayacak bir veri bulunmamasına karşın, epey suskun bir tabanın söz konusu olduğu kesindir.

Yine dinî yönelimli bir örgütlenme olan CEM Vakfı ise,[4] fikir çok daha eski olsa da, 1995'te kurulmuştur. Kurucusu ve başkanı olan İzzettin Doğan'ın şahsıyla fazla bütünleşmiş bir örgüttür. Doğan hem dededir, hem de Galatasaray Üniversitesi'nde profesördür. Bu vakfın personeliyle ilk kimlik arayışı hareketi arasında belli bir süreklilik söz konusudur.[5] Ayrıca vakıf kurucuları arasında ve yönetiminde Alevi eşrafından önemli kişilerin, üst düzey bazı Bektaşilerin ve Ulusoy ailesinin bir üyesi olan, eski CHP milletvekili Haydar Ulusoy'un da bulunduğunu belirtelim. Vakfın 2006 yılında tüm ülke sathında on bir şubesi vardır. Üye sayısı fazla olmasa bile, yetkili makamlar ve yerel burjuvazi ile iyi ilişkiler içindedir. Vakıf ilk kurulduğu andan itibaren medyada yer bulmuştur ve çoğunlukla medyatik başkanı aracılığıyla tavır almaktadır. Devlete yakınlığı herkesçe bilinen vakıf, Aleviliği bir muhalefet hareketi olarak görmeyi reddetmektedir. Tam tersine, dedelerden çok destek alan vakıf,[6] dinî tınısı epey ağır basan, İslâm'ın Arap etkilerinden kurtulup Türkleştirilmiş biçimi gibi sunulan bir Aleviliği vazetmektedir. Balkanlar'la ve Orta Asya ülkeleriyle de ilişkiler kurulmaktadır.

---

4 Bu kısaltmanın iki anlamı vardır. Bir yandan, Cumhuriyetçi Eğitim ve Kültür Merkezi'nin kısaltmasıdır. Diğer yandan da Alevi ayinine gönderme yapar. Bu çift anlamlılık, bir örgütün adında veya tüzüğünde Alevilikten söz etme yasağının delinmesini sağlamıştır.

5 Bizzat İzzettin Doğan 1966'da *Cem* dergisinde makaleler yazıyordu. CEM vakfının kurucu üyeleri arasında bu derginin başyazarı ve sahibi, TBP'nin de genel sekreteri olan Abidin Özgünay da vardır.

6 Vakıf, dedelere ve ruhani önderlere yönelik çeşitli toplantılar düzenlemiştir.

Demek ki Alevici örgütlenmeler üç ana eksen çizmektedir: Bazıları geleneksel kültürü tanıtıp yaşatmaya daha fazla önem verirken (eski Bektaşi tekkeleri, Hacı Bektaş Veli örgütleri), ötekiler siyasal veya toplumsal boyut (Pir Sultan Abdal Derneği ve daha sonra 2 Temmuz Vakfı) üzerinde durmakta, üçüncü bir kesim ise daha dinî bir yönelişi benimsemektedir (Ehl-i Beyt ve CEM vakıfları). Daha sonra başka örgütlenmeler de kurulmuş olsa, 1990'ların seferberliğini bunlar yapılandırmıştır.

BU KONUMLANIŞLARIN NEDENİ

Bu Alevici girişimcilerin konumlanışlarını belirleyen mantıkları nasıl saptayabiliriz? Bunlar, toplumsal profillere bağlanabileceği gibi, ellerindeki kaynaklarla da açıklanabilir. Dinî söylem üzerine oynayan iki aktörün ağırlıkla dinî kozlara sahip olmaları rastlantı değildir. Fermani Altun kendisinin *seyyit* olduğunu, yani doğrudan Ali'nin soyundan geldiğini ileri sürer. Bir dede ailesinden gelen İzzettin Doğan ise, meşhur babası Alevilerin ruhani hiyerarşisinin en tepesinde yer aldığı için çok önemli bir dinî auraya sahiptir. Babası ölümüne kadar bir tür aşiretler federasyonunun da reisliğini yapmıştı. Devletten yana tavırlı olduğu için, 1925'te Şeyh Sait isyanına karşı cumhuriyetçilerin yanında silaha sarılmıştı. 1950'de CHP'den milletvekili seçilmiş, sonra Demokrat Parti'ye geçmiş, nihayetinde de 1960'lı yıllara kadar sağ partilerde çalışmış, sonra oğullarından bazıları nöbeti ondan devralmışlardı. Bizzat İzzettin Doğan 1983'te cunta tarafından desteklenen Milliyetçi Demokrasi Partisi'nin kurucu üyelerinden biriydi, daha sonra da 1987 seçimlerinde Malatya'dan DYP milletvekili adayı olmuştu. Demek ki o da ailesinin devlete bağlılık geleneği içinde yerini almıştır. Ama İzzettin Doğan basit bir yerel ileri gelen değildir: İstanbul'daki Galatasaray Üniversitesi'nde uluslararası hukuk profesörüdür, dolayısıyla bir yanıyla da üniversite camiası içindedir. Dinî boyutta bir Alevilik ile devlet arasında aracılık rolüne soyunmak için bu üçlü meşruiyet zemininden (dede olmak: dinî meşruiyet; devlete bağlı bir ileri gelen ol-

mak: siyasal meşruiyet; modern bir profesör olmak: bilimsel meşruiyet) yararlanmaktadır.

Aslında örgütlenmelerin her biri farklı kaynaklara sahiptir: Dinî otoritenin dışında, bazıları Alevi burjuvazisiyle[7] veya siyasal çevrelerle olan bağlarına (CEM Vakfı) dayanmaktadır; kimileri kaynaklarını esas olarak yurtdışındaki desteklerinden bulmaktadır (Ehl-i Beyt Vakfı); geri kalanlar ise esas olarak seferber etmeyi becerdikleri tabandan güç almaktadır (Pir Sultan Abdal ve Hacı Bektaş Veli örgütlenmeleri).

Hukukî statü tercihi de kurucuların kaynaklarına göre belirlenmektedir: Bir vakıf kurulması çok büyük, dolayısıyla ayrımcılık etkisi yapan bir sermayenin bloke edilmesini gerektirmektedir. Diğer yandan örgütlerin hukukî yapıları içsel yapılarını, özellikle de yönetim ile üyeler arasındaki ilişkileri belirlemektedir.[8] Mali açıdan ve manevra alanının genişliği açısından daha ilginç olan vakıf, ayrıca kurucuları tarafından bir dernekten daha kolay biçimde denetim altında tutulabilir; dernek ise üyeleriyle daha dolaysız bir biçimde karşı karşıyadır. Demek ki girişimcilerin ellerinin altındaki kaynaklar onların kimliksel açıdan konumlanışını olduğu gibi, örgütlerin eylem alanını da belirlemektedir. Bu örgütler kısıtlı niteliklerinin dışında, belli ilişki mantıklarına da uygun davranmaktadır: Bu mantıkları anlayabilmek için, onları mevcut durumun içinde ve karşılıklı etkileşim halinde tasavvur etmek gerekir.

SİYASAL VE ETNİK KUTUPLAŞMA

Bunu yapmak için, örgütlerin güzergâhlarını karşılaştırmalı olarak yeniden çizmeliyiz. İlk evre olan kültürel yeniden doğuştan sonra, iki dönüm noktası hem kitlesel seferberlikte bir atılıma hem de harekette kutuplaşmaya yol açar: 1993 Sıvas ve 1995 Gazi olayları.

7 Bazı Alevi aileleri 1980'lerin sonundan itibaren büyük servetlerin sahibi olmuşlardır.

8 Bir derneğin yönetim kurulu seçimle gelir ve üyeler tarafından azledilebilir; oysa bir vakfın mütevelli heyeti kayd-ı hayat saptanan kurucu(lar)dan oluşabilir, istenmezse genel kurul bile toplanmayabilir.

Sıvas olaylarından sonra örgütler uyumlu ve güçlü bir aktör olarak ulusal sahneye çıkmak ve büyük bir atılım içindeki Refah Partisi'nin seçimlerde önünü kesmek için birleşmeyi denerler. Bir Alevi partisi kurmak yönündeki ilk girişimler gün ışığına çıkar. Hareket açıkça İslâmcılığa karşı kurulur ve Pir Sultan derneğinin etkisi altında siyasal bir renk alır. O zaman, Alevici söz ve davranış tekelinin bu eğilime ait olmadığını ileri süren başka örgütlenmeler belirir. Ehl-i Beyt, sonra da CEM vakıfları siyasal yelpazenin daha sağında yer alırlar ve vurguyu dinî boyuta yaparlar. Onların öncülerinin ilk kimlik girişimcileriyle önemli sosyolojik farklılıkları vardır: Büyük ileri gelenler ve özellikle de dede aileleri, aynı zamanda da iş adamları söz konusudur, yani ellerinin altında önemli mali kaynaklar da vardır. Bu şahıslardan bazılarının sol kanatta yaşanmış bir siyasal toplumsallaşması varsa bile, bu ya çok belirgin değildir, ya da inkâr edilmiştir.[9] Bu yeni gelenler, Alevici alanı genişletir ve gerilimleri de artırırlar.

Gazi olayları hareket içindeki kutuplaşmayı pekiştirir: Devletle bütünleşme ve yetkili makamlarla işbirliği yapma stratejisi ile muhalefet stratejisi arasındaki kopuşma netleşirken, sol radikalizm Alevi gençliğinin giderek artan bir bölümünün desteğini alır. Bu siyasal kutuplaşmaya "etnik" bir kutuplaşma da eşlik eder. İlk örgütlenmeler kendi meşruiyetlerini Alevilik ile ilişkilendirdikleri Türklüğün korunması rolünde aramışlardır. Bununla birlikte bazı muhalif ve Kürtçe konuşan Aleviler, uluslara eşit davranılmasının Aleviliğin temel ilkelerinden biri olduğunu vurgulayarak, hatta Kürt milliyetçi mücadelesiyle dayanışma içinde olduklarını beyan ederek bu tavra karşı çıkmakta gecikmezler. Ayrıca 1994'ten itibaren PKK Alevileri yanına çekmeye çalışır[10] ve Kürtçe konuşan Aleviler, özellikle

9 Ehl-i Beyt Vakfı'nın başkanı olan Fermani Altun, 1970'lerde sol hareketin gecelerine çıkarak ün kazanmış bir âşıktı ve siyasal nedenlerle Almanya'ya sığınmak zorunda kalmıştı. Oysa 1995 genel seçimlerinde, RP'den aday oldu. Fermani Altun, İstanbul, 29 Eylül 2000.

10 Bu yaklaşım, hapsolduğu Güneydoğu'dan çıkıp dinî açıdan karma bir görünüm sergileyen ve örgütlenmek için Alevilerin desteğine ihtiyaç duyduğu Tunceli ve İç Anadolu gibi bölgelere yayılma stratejisinin bir parçasıydı.

göçmenler ayrı bir örgütlenme içine girmeye başlarlar. Gazi'deki 1995 olaylarının ardından, burası sadece Alevi değil, aynı zamanda Kürt mahallesi olarak kabul edilir. Meşruiyet arayışındaki birçok Alevici hiçbir şekilde Kürt milliyetçileriyle ilişkilendirilmek, hele onlarla özdeşleştirilmek istemez. Sıvas olaylarının bastırdığı bu mesafe koyma isteği, Gazi olaylarıyla birlikte iyice derinleşir.

Almanya'daki süreç biraz daha farklıdır; 1993 sonunda AABF'nin (Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu) kurulması noktasına varır; bu federasyon, ülkedeki derneklerin büyük bir bölümünü bünyesinde toplar ve Türkiye'de de özellikle Hacı Bektaş Veli ve Pir Sultan Abdal dernekleri gibi örgütlerle işbirliği yapar. 1994'te FEK (Federasyona Elewiyen Kurdistan, Kürdistan Alevileri Federasyonu) kurulur; CEM ve Ehl-i Beyt vakıfları da sırasıyla 1997 ve 2001'de Almanya'ya yerleşirler, böylece Türkiye'de var olan bölünme bir anlamda oraya da taşınır.

ÇOK KUTUPLU BİR HAREKETİN OLUŞUMU

Kitle seferberliğinin iktidara yönelik stratejileri uyum içine sokması gerekirken, tam tersi olur. Örgütlerin çok sayıda oluşu ve yönelimlerinin çeşitliliği birliğe, taleplerin inandırıcılığına ve kitle hareketinin etkililiğine zarar verir.

Bu özellik, talepler düzeyinde apaçık ortaya çıkmaktadır. Kendini kabul ettirmek için mücadeleye atılan hareket, hem "savunmada kalan" –kendilerine karşı işlenmiş suçların düzeltilmesi– hem "rekabete yönelik" –başka topluluklara sağlanan kaynakların onlara da sağlanması– hatta "hücuma geçen" talepler ileri sürmekte, bu sonuncular kapsamında daha önce hiç kullanılmamış hakların kendilerine tanınmasını istemektedirler.[11] Savunmada kalan talepler arasında, Sıvas ve Gazi katliamlarının sorumlularının cezalandırılması, Alevilere iftira atılmasının bir suç sayılıp yaptırım getirilmesi, kurumların Alevilere yönelik önyargılara karşı tavır alması veya Alevi köy-

11 Bkz. Charles Tilly, *From Mobilization to Revolution*, Reading, Addison-Wesley, 1978.

lerine cami inşa edilmesine son verilmesi gibi konular vardır. Rekabete yönelik taleplerde, Sünnilerle eşit haklar istenmektedir: Alevi ritüellerinin serbestçe icra edilmesi, medyada Aleviliğe de yer verilmesi ve genel anlamda devletin tarafsızlığı. Hücuma geçen talepler ise, esas olarak Aleviliğin resmen tanınmasına ilişkindir. Aleviciler savunma ve rekabet boyutlarında tamamen –veya hemen hemen– ittifak içinde olmalarına karşın, hücuma geçen talepler ise savunulan Alevilik anlayışına, bunun dinî, kültürel veya siyasal yönünün ağır basmasına göre farklılaşmaktadır.

Talepler, Türkiye ve Avrupa'daki Aleviciler tarafından birbirleriyle bağlantılı bir biçimde dile getirilmekte, ama bunları taşıyan aktörler ve taleplerin içerikleri değişmektedir.[12] Aleviliğin tanınması ve herkese eşitlik taleplerinin oluşturduğu sert çekirdek etrafında, diğer talepler birçok noktaya, örneğin kültürel konulara ilişkin olabilirler: üniversitede Alevi kültürü bölümleri kurulması, Kültür Bakanlığı'nın Alevilik hakkında "tarafsız" yayınlar yapması, Alevi sanatçıların eserlerinin yayımlanması veya mezarlarına anıtlar dikilmesi. Salt Alevilere ilişkin sorunların ilerisine geçen talepler de söz konusu olabilmektedir: ifade özgürlüğünün güvence altına alınması, anayasa reformu veya baskı uygulamalarına son verilmesi gibi daha geniş veya daha siyasal toplum sorunları da gündeme getirilmektedir.

Ama gerçek uyuşmazlık Diyanet İşleri Başkanlığı konusunda çıkmaktadır.[13] Alevicilerin hepsi, Diyanet İşleri'nin Aleviliği temsil etmediği ve devletin tarafsızlığı ilkesini ihlal ettiği görüşündedir. Bazılarına, örneğin CEM Vakfı'na göre, Aleviliğin tanınması Aleviliğin de Diyanet İşleri Bakanlığı bünyesinde temsil edilmesini, Diyanet İşleri Bakanlığı bütçesinin Alevi nüfu-

---

12 Alevici taleplerin özeti için, bkz. Harald Schüler, "Secularism and Ethnicity: Alevis and Social-Democrats in Search of an Alliance", Stefanos Yerasimos, Günter Seufert, Karin Vorhoff (ed.), *Civil Society in the Grip of Nationalism*, Istanbul, Orient-Institut, 2000, s. 206-211, Türkçe çev. "Aleviler ve Sosyal Demokratlar" *Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik*, İstanbul, İletişim, 2001.

13 Diyanet İşleri Bakanlığı konusundaki tartışmalara toplu bir bakış için, bkz. B. Pehlivan, *Aleviler ve...*, *a.g.e.*

sunun genel nüfusa oranına göre saptanacak belli bir bölümünün Alevilere ayrılmasını ve din dersleri içine Alevilik eğitiminin de katılmasını gerektirmektedir. Başkalarına göre, Diyanet İşleri devletten bağımsızlaşmalı ve dinî cemaatler kendilerini yönetip kendi mali kaynaklarını yaratmalıdır. Pir Sultan Abdal derneğinin de içinde yer aldığı üçüncü kesime göreyse, devletin tarafsızlığı Diyanet İşleri Başkanlığı'nın lağvedilmesini ve din derslerinin kaldırılmasını gerektirir. Hareketin iç rekabetlerle de kızışan bu bölünmüşlüğü, siyasal aktörler ve kurumlar nezdindeki inandırıcılığını da azaltmaktadır.

HAREKETİN BİRLEŞMESİ: ÖNCEDEN BELLİ OLAN BİR BAŞARISIZLIĞIN KISA TARİHÇESİ

Kısacası, Alevici kitle seferberliği birleşmiş bir hareket üretemedi. Kürt milliyetçiliği içinde uzun zaman PKK'nın veya siyasal İslâm içinde birbirini izleyen İslâmcı partilerin yaptıkları gibi, merkezî bir aktör veya referans alınan bir aktör çevresinde yapılanmadı. Tam tersine Alevici hareketin ayırt edici özelliğini, içinde yer alan aktörlerin çoğulluğu ve birbirleriyle çatışma içinde bulunmaları oluşturuyor.

Bu, aynı zamanda bir muhatap sorunudur – devlet ile kurumsallaşma yolundaki topluluklar arasında sık sık rastlanan bir sorun. Tüm Alevicilerin var olduğunu ifade ettikleri bu "Alevi cemaati" adına konuşmaya kim yetkilidir? Aleviler hükümete veya partilere seslenmeye davet edildiklerinde, bunu hep farklı örgütleri araya sokarak yapmakta, bu örgütler de çoğunlukla birbirlerini anlayamamaktadır. Aynı şekilde bir örgüt bir siyasal sorumluya seslendiğinde, geri kalanlar hiç vakit yitirmeden söz konusu örgütün bir temsil yetkisi olmadığı konusunda kamuoyuna demeçler vermekte, bu durum da o örgütün pazarlık gücünü zedelemektedir.

Hareketi, taleplerini dinlettirebilecek, güçlü bir aktör haline getirmek için, çoğu zaman Avrupa'daki örgütleri de işin içine katan, birçok birleşme girişimi yapıldı. Bunların hepsi kısmî nitelikte kaldı ve çoğu da başarısızlığa uğradı.

Bu yöndeki ilk girişimi Sıvas olayları başlattı. Kasım 1994'te o sırada hem Türkiye'de hem de yurtdışında bulunan örgütlerin hemen hemen tamamını bir araya getiren ABTM (Alevi-Bektaşi Temsilciler Meclisi) kuruldu. ABTM, Alevilere ilişkin her konuda tek yetkili muhatap ve yaptırım gücüne sahip merci olma iddiası taşıyordu. Sayıları giderek artan Alevi radyolarının ve yayınlarının birleştirilmesini öngördü. Genel başkanı, Almanya'daki AABF'nin başkanı olan Ali Rıza Gülçiçek'ti.[14] Meclis, Aleviliğin yasal ve toplumsal olarak tanınmasını, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın lağvedilip okullarda din derslerinin kaldırılmasını olduğu kadar, Güneydoğu'daki savaşın sona erdirilmesini de amaçları arasında saydı. Bununla birlikte siyasal hedefler ve özellikle de Diyanet İşleri Bakanlığı karşısında alınacak tutum konusundaki tartışmalar sırasında uyuşmazlıklar şiddetlendi, bazı kurucu üyeler çekince şerhleri koydu, hatta istifa ettiler. ABTM'ye üye olmayan rakip örgütlenmelerin ortaya çıkması sonucunda konumu zayıflayan Meclis, artık tek muhatap olma iddiasını sürdüremedi. Aralık 1995'teki genel seçimler yaklaşırken ABTM'nin bağımsız adaylar göstermesini savunanlar, bir Alevi partisine aday vermesini isteyenler ve her türlü seçim pazarlığının dışında kalmasını isteyenler arasındaki ayrılıklar hissedilir hale geldi. Üye örgütler ABTM'nin tavırlarını benimsemediler, hatta açıkça eleştirdiler. Bir Alevi partisinin yerinde olup olmayacağı noktasında keskinleşen ayrılıklar nedeniyle, ABTM 1995 seçimlerinden sonra feshedildi.

Gazi olaylarının yol açtığı kutuplaşmadan sonra, yeni bir birleşme girişiminin gün ışığına çıkması için üç yıl geçmesi gerekecektir. 1999 genel seçimlerinde oyların Alevici örgütlerin önerdikleri adaylarda birleşmesinin sağlanması için bir "üst birlik" kurulur; görece daha esnek bir görünüm sergileyen bu yapı da pek başarılı olmaz. Yavaş yavaş iki cephe halin-

14 1983 tarihli dernekler yasası, bir federasyon kurulmasını kamusal yarar taşıdığı kabul edilmiş –elde edilmesi güç bir statü– ve benzer amaçları olan en az üç derneğin varlığı şartına bağlar. Bu zorlayıcı statüye sahip olmayan ve yönetimi yurtdışında bulunan birleşmeler kurulması, bu maddenin delinmesini sağlamaktadır.

de bir kutuplaşma öne çıkmaya başlar: Bir yanda, 30 Mayıs 1999 tarihinde Ankara'da dokuz dernek yeni bir ABTM kurarlar; bu örgüt bir yıl sonra Alevi-Bektaşi Kuruluşları Birliği Kültür Derneği'ne (ABKB) dönüşür. "Temsilci" nitelemesinin artık sahiplenilmemesi bir göstergedir. ABKB tüzüğü, hukukî türde bazı kaygıların ardından, Nisan 2003'te onaylanır. Avrupa Birliği'ne uyum çerçevesinde federasyonlar kurulmasını kolaylaştıran yasama reformlarından istifade ederek, Alevi-Bektaşi Federasyonu'na (ABF) dönüşür. CEM ve Ehl-i Beyt vakıflarıyla, eski İstanbul dergâhlarının yer almadıkları bu federasyon bünyesinde, esas olarak Pir Sultan ve Hacı Bektaş dernekleri bir araya gelmiştir. Yöneticilerin ifadesine göre, 2004 yılında Türkiye'de 118 örgütü çatısı altında toplamıştır. Öte yandan aynı yasa değişikliklerinden yararlanan bir Alevi Vakıflar Federasyonu da (AVF) 2005'te, bir düzine kadar muhafazakâr vakıf tarafından, CEM Vakfı'nın öncülüğüyle kurulmuştur. Buraya üye olmak için aranan koşullar arasında, bir cemevine sahip olmak, dinî bir bakış açısını savunmak ve Alevi inancına hizmet etmek yer almaktadır. Koşut olarak, Avrupa'da aynı eğilimdeki başlıca ulusal federasyonlardan sekizi de 2002'de AABK (Avrupa Alevi Birlikleri Konfederasyonu) bünyesinde bir araya gelirler. Bu federasyon bünyesindeki örgüt sayısı 2004 yılında 172'dir. Ama Türkiye ve Avrupa'daki Alevicileri bir araya getiren bir yapı yoktur.

Yakın zamana kadar, mevcut toparlayıcı yapılar bağımsız karar alma konusunda fazla bir yetenek sergileyememişlerdir.[15] Bununla birlikte, federasyonların ortaya çıktıkça üyelerinin faaliyetleri arasındaki eşgüdüm de sanki artmaktadır. Yine de az sayıdaki ortak girişim bütün Alevicileri asla bir araya getirememektedir. ABF, AABK, İstanbul'daki belli başlı tekkeler ve CEM Vakfı arasında, 2005 başında AKP hükümetine karşı ortak talepler dile getirme konusunda başlatılan yakınlaşma girişimleri bile sonuçsuz kalmıştır. Dolayısıyla Alevicilikten, birleşik bir dava olarak söz etmek güçtür.

15 İkinci ABTM'nin gerçekleştirdiği en önemli iş, 1999'da depremzedelere yardımdır, ama bunun da Alevilikle doğrudan bir bağı olduğu söylenemez.

BİR İTTİFAK VE ÇATIŞMA ALANI

O zaman farklı Aleviciler arasındaki en hafif deyimle karmaşık ilişkilerin ve bütünü içinde hareketin genel manzarası nasıl oluşturulabilir? "Hareketlerden çok toparlanma alanlarından (öbeklenme alanları) söz edilmelidir: Siyasal açıdan örgütlü kolektif aktör imgesinden derinlemesine farklı, dağınık bir gruplar, buluşma noktaları, dayanışma devreleri ağı [...] mevcuttur."[16] Alevicilik parçalı, ağımsı, çokbaşlı bir yapı sergilemektedir. Bu bulutsu kümelenme içinde her örgüt, haber ve kişi dolaşımı aracılığıyla çok sayıda bağı korusa da, diğerlerine göre özerk bir biçimde davranmaktadır.

Bir yandan, etkinlikler, militanlar, yöneticiler ve ortak hedefler aracılığıyla örgütler düzeyinde; öte yandan üyelerin birçok yere aidiyeti aracılığıyla bireyler düzeyinde ağlar oluşmaktadır.[17] Örgütler arasında siyasal çizgilere göre ortaya çıkan bölünmelere karşın, kişisel akışkanlık eşitsiz bir dağılım gösterse de önemini korumaktadır. Birçok kadro birçok oluşum içinde, kimi zaman eşzamanlı olarak etkin bir biçimde çalışmaktadır. Onların güzergâhlarının tahlil edilmesi, örgütsel ve ideolojik çatışmaların belirleyiciliği düşüncesini biraz hafifletmektedir.[18]

Çağdaş Aleviciliği oluşturan çifte bölünme ve birleşme dinamiğini kavramak için, Bourdieu'nün yüklediği anlamda "alan" (*champ*) kavramını kullanacağız.[19] Sosyolojide alan kavramı, ortak bir amaç çevresinde birbirlerine göre konumlanmış aktörler arasındaki ilişkiler sistemini ifade eder. Bu kavram hem

---

16 Alberto Melucci, "Mouvements sociaux, mouvements post-politiques", *Revue internationale d'action communautaire*, 1983, no: 10.

17 Bert Klandermans, "The Social Construction of Protest and Multiorganizational Fields", Aldon M. Morris, Carol McClurg Mueller (ed.), *Frontiers in Social Movements Theory* içinde, New Haven/Londra, Yale University Press, 1992.

18 Pir Sultan Abdal ve Kızılırmak dernekleri ile, Şahkulu ve Karacaahmet örgütlenmeleri arasında önemli bir çifte aidiyet oranı dikkat çekmektedir; buna karşılık, Ehl-i Beyt Vakfı bu akışkanlığın tamamen dışındadır. Bu örgüt kümelenişleri siyasal yönelişlere yaklaşmakta, ama onlarla hiçbir zaman tam anlamıyla örtüşmemektedir.

19 Benzeri bir yaklaşım için bkz. Tahire Erman, Emrah Göker, "Alevi Politics in Contemporary Turkey", *Middle Eastern Studies*, 2000, c. 6, no: 34.

Alevici bir alanın hem de aktörler arasında alan üzerinde hegemonya kurmak ve onun sınırlarını tanımlamak üzere girişilen mücadelelerin varlığını yansıtır. Aleviciliği, "çok sayıda örgütün bulunduğu bir alan"[20] olarak nitelemek, hareketi dinamik bir bakış açısından düşünme, örgütleri de hem ittifakın hem çatışmanın bulunduğu bir alana yerleştirme olanağını vermektedir.

Bu çokörgütlü alan ne hiyerarşi oluşturma ne de çatışmaları çözümleme açısından hiçbir merkezî kuruma sahip değildir. Bu hadise kısmen Alevici örgütlerin oluşum süreciyle açıklanabilir: Sağlam bir biçimde yapılanmış örgütlerin tepeden kurulması değil, farklı kaynaklara dayanan, hiyerarşisi olmayan, çoğunlukla birbirinden bağımsız ve kimi zaman açıkça çatışkılı, aşağıdan inisiyatiflerin belirmesi söz konusudur. Kitle örgütlenmesi sırasında, hiçbir makam açık bir öncelik hakkı veya hareket üzerinde bir hakemlik vasfı kazanamamıştır.

20 Russell L. Curtis, Louis A. Zürcher, "Stable Resources of Protest Movement: The Multi-Organizational Field", *Social Forces*, 1973, c. 52, no: 1.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Yorum Mücadeleleri

Bir hareket, destek bulabilmek için, grubunu oluşturup görüşünün paylaşılmasını sağlamak zorundadır. Alevicilerin gösterilerinde sık sık işitilen sloganlardan biri, "Gelin canlar bir olalım"dır.[1] Kitle seferberliği, örgütlenmelerin çoğalmasına koşut olarak, bir anlamlandırma çabasıyla da kendini göstermiştir. Alevilik tabu olduğu ve damgalandığı için, Aleviciliğin atılımı yoğun bir yeniden tanımlama etkinliğini gerektirmiştir. Kimlik tanımına dayalı medya organlarının kurulması, yayınlar, simgesel eylemler ve tartışmalar, özellikle hareketlenmenin ilk dönemlerinde, Alevici etkinliklerin odak noktasında yer alırlar.

Bu çalışma esas olarak iki doğrultuda sürdürülmüştür. Önce içeride: Aleviliğin o zamana dek daha çok sözlü geleneğe dayanan yapısı, birbirlerinden tecrit edilmiş haldeki toplulukların onu neden farklı yaşayıp yorumladıklarına ve ritüellerde neden çok büyük bir çeşitliliğin hüküm sürdüğüne açıklık getirmektedir. O zaman aynı uzamın içinde bile yan yana var olan farklı geleneklerin karşılaştırılması yoluyla ve anlamları belirsizleşmiş mitlere veya ritüellere hedef kitlenin dünya görüşlerine daha uygun bir anlam yükleme ihtiyacıyla, bir yo-

1 Pir Sultan Abdal'ın dizesi.

rumlama çabası zorunlu hale gelmiştir.[2]

Ama bu çaba, ulusal çaptaki medya organları aracılığıyla, dışarıya doğru da gerçekleştirilir. Aleviliğe toplumsal ve siyasal bir gereklilik sağlamak, onun adına talepler dile getirmek; bütün bunlar, ona bir mânâ verilmesini gerektirir ve bir tasnif zorunluluğunu da beraberinde getirir. Ama bağdaştırmacı ve kendi içinde ayrışmamış bir fenomen olarak Alevilik –hem inanç, hem din, hem kültür, hem de toplumsal ve ahlâkî yaşam sistemi– tasnif çabalarına karşı ciddi bir meydan okumadır. Din, mezhep, tarikat, kültür, felsefe veya yaşam biçimi gibi alışılmış –inşa edilmiş, ama doğal diye algılanan– kategoriler onun hakkını teslim edemez. Sorunun asıl kaynağı, Aleviliğe getirilecek kamusal tanımın taleplerin ifade edilmesine de izin vermesi gereğidir. Onun bu kategorilerden biri içine yerleştirilmesi, hangi kıstaslara göre toplumda bir yer talep edeceğini belirlemektedir.

Bu bağlamda Alevicilerin beyanları hareketin hem dışına hem de içine yönelik olmaktadır. Her türlü tavır alış –örneğin Sıvas olaylarının Alevilere karşı saldırı olarak yorumlanması– tavır sahibini kendine özgü bir anlam sistemi, Aleviliğin anlam sistemi içine yerleştirmekte, Alevilik bu düzeyde sadece öteki kavramlardan (ifade özgürlüğü, laiklik, insan hakları, vb.) ayrılığı ile tanımlanmaktadır. Bununla birlikte bu olaylar ikinci bir düzeyde, Aleviliğin yüklenmesi gerektiğini düşündükleri mânâyı temsil etmeye uğraşan Aleviciler arasında yoğun bir rekabete yol açmıştır. "Tüm Aleviler adına" her söz alış, öncelikle etrafında bir cemaat toparlamaya, onun yöneticisi ve meşru temsilcisi olarak görünmeye çabalayan bir Alevicinin gövde gösterisidir. Sürekli hale gelmiş bu farklılaşma dinamiği, kendisini lider ilan edip, alanda içkin olan çokanlamlılığı kendi özel çıkarlarına üstünlük sağlayacak bir egemen mânâ halinde dondurmaya uğraşanlar arasında bir yarışma şeklinde yansımaktadır.[3] Böyle-

---

2 Pierre Bourdieu, "Genèse et structure du champ religieux", *Revue Française de Sociologie*, 1971, c. 12, no: 2, s. 304.

3 Bkz. Gilles Kepel, "Genèse et structure de l'espace de sens Islâmique contemporain", Zaki Laïdi (ed.), *Géopolitique du sens* içinde, Paris, Desclée de Brouwer, 1998.

likle her Alevici, alan içinde kendine ait yerin ve alanın dış sınırlarının pazarlığını yapmaktadır.

Bu mânâ tartışması, "kadraj" (*framing*) süreçlerinin, yani mana üretimi, dolaşımı ve alımlanması süreçlerinin önemini yansıtır. Bu kamusal etkinlikler hareketi yönlendirmeyi, özellikle de kamuoyunun onayını almayı, yeni katılımlar sağlayıp muhalifleri etkisizleştirmeyi hedeflemektedir.[4] Adına mücadele edilen grubun tanımı, hasmın kimliğinin ve eylemin amacının da belirlenmesini sağlar. Bizzat bu tanımın tartışmalı olması ise mânayı, alandaki mücadele amaçlarının merkezine yerleştirir. Aleviciler, kitle seferberliğinin mânâsını, sorunlara ve onlara getirilecek çözümlere ilişkin kendi tanımlarına üstünlük sağlamak üzere yönlendirmek amacıyla hangi usulleri kullanırlar?

Savundukları tavırlar önceden var olan Alevilik temsillerinin ve tanımlarının basit sonuçları değil, öncelikle siyasal yönelimlerin ve güncel çıkarların ürünüdür.[5] Bu görüş akılcı olsa bile mutlaka araçsallaştırıcı olmak zorunda da değildir: Stratejiler her zaman bilinçli ve önceden tasarlanmış tercihlerden kaynaklanmaz. Ayrıca bu tanımlama çabalarının güç dengelerini stratejik bakımdan akılcılaştırmanın ötesinde bir rolleri vardır: Eylem içinde üretilmişlerdir. Dolayısıyla Alevilik hakkındaki angaje metinler-soyut bir entelektüel üretim değil, siyasal bir söylem ve kitleyi harekete geçirmenin bir aracıdır. Söylem ve eylem birbirinden ayrılamaz: Söz alış, hemen her zaman bir tavrı öne çıkarma ve rakip aktörlerin veya siyasal tasarıların meşruiyetini yok etme yöntemidir; tam tersten gidildiğinde, bazı yorum kaynaklarından mahrum kalmak kimi destekleri yok edebilir.[6]

---

4 Daniel Cefaï, Dany Trom (ed.), *Les formes de l'action collective. Mobilisations dans les arènes publiques*, Paris, Editions de l'EHESS, 2001.

5 Bu tartışmalar gerçi hem Türkiye'de hem de yurtdışındaki göçmen gruplar arasında yaşanmakta, ama esas olarak Türk siyasal yaşamı çerçevesinde cereyan etmektedirler. Yurtdışında kimlik sorununa ilişkin çok az eser yayımlanmış, daha çok Türkiye'de yayımlanması sorun yaratabilecek eserler yurtdışında basılmıştır.

6 J. Siméant, *La Cause...*, *a.g.e.*, s. 250.

Bu kamusal mânâ inşası içinde dogmanın kesin yönleri pek az tartışılmıştır. Buna karşılık merkezî rolü tarih üstlenmektedir. Bu noktada tarihyazımı geniş mânâsıyla anlaşılmaktadır: hem tarihin yazılması, hem de bugüne ve geleceğe bir mânâ vermek amacıyla geçmişi hatırlatmaya ve açıklamaya yönelik pratiklerin ve söylemlerin bütünü.

"Kendi" tarihlerini yazma isteği kimlik hareketlerinin hepsinde görülen ortak bir özelliktir, çünkü geçmişe yapılan gönderme grubun birliğinin olumlanmasını sağlar. Ortak atalara ve paylaşılan bir kadere sahip olma inancı, aidiyet duygusunu mantıklı kılar. Aleviliğin köklerini tarihin derinliklerine doğru uzatmak, onu hiç görünürlük kazanmamış olmasına karşın bir süreklilik içinde olumlama olanağını verir. Alevi tarihi en azından Aleviler tarafından hiç yazılmadığı için, bu başvuru ayrı bir önem kazanmaktadır. Resmî tarih kitaplarında yer verilmeyen Alevilik tarihi ancak sınırlı ve gizli çerçeveler içinde sözlü olarak nakledilmiştir.

Bu Alevici tarihyazımı pek az bilimsel unsura ve nadir olarak özgün araştırmalara dayanır; ama bu tarz girişimlerin amacı da zaten bilimsellik değildir. Buna karşılık bu bilginin yapısını ve amaçlarını olduğu kadar üretim koşullarını da daha iyi anlamamızı sağlar. Örneğin, Alevici söylemler içinde tarihin tuttuğu merkezî yer ve onu yazanların meslekten tarihçiler olmamaları aynı gerçekliğin iki görünümüdür. Bunların çok azı tarihçilik eğitimi almıştır; ayrıca dernek yöneticisi, gazeteci, entelektüel, dilbilimci, folklorcu da olabilirler –bu etkinliklerden grubun özüne ulaşmak için yararlanırlar. Kökenlere ilişkin temel soruya cevap vermesi beklenen tarih, Aleviliğin mânâsını ortaya çıkarmayı sağlayan bir *teknik* olarak algılanmaktadır.[7] Bundan dolayı, geçmişin övgüyle yeniden yorumlanışı Alevilerin misyonunu ve tarihsel rolünü açıklamayı ve şimdiki zaman içindeki yerlerinin pazarlığına yeniden oturmayı hedef-

7 H. Bozarslan, "L'alévisme, la méta-histoire...", a.g.m., s. 80.

lemektedir: Başlangıç varsayımları, vardıkları sonuçları hem içermekte hem doğrulamaktadır. Güncel durumu ve hak taleplerini yüzyıllarca sürmüş baskının mantıksal ve meşru sonucu konumuna yükselten erekbilimsel bir yoruma dayanmaktadırlar.

Alevici tarihyazımı tarihi aynı motifin sonu gelmez biçimde tekrarlanması olarak sunar. Katliam motifi, kurban, hatta şehit figürüyle birlikte, biteviye yinelenir durur. Zihinlere topluluk üyelerinin fiziksel ölümü imgesini kazıyan travmatik olaylar topluluğun varlığı üzerinde alttan alta sürekli bir tehdit bulunduğunu hatırlatır. Onların hatırlatılmasının uyandırdığı heyecanın topluluk içi tutkunluğu sürdürmesi ve kimlik seferberliğine yardımcı olması beklenir. Alevicilerin ellerinin altında bu tarz trajedilerden oluşan geniş bir repertuar bulunmaktadır: Kerbela'dan (680) Gazi olaylarına (1995) uzanan, bu arada I. Selim'in 16. yüzyılda yaptığı katliamları ve Kahramanmaraş katliamını da (1978) kapsayan geniş bir yelpaze sayılabilir. Bu olayları anmaya çağrı, sorumlu tutulan ve kötülüğün tecessümü olarak mahkûm edilen Öteki ile çizilmiş sınırı koruma gereğini hatırlatır. Anma günleri Alevicilerin temel etkinliklerinden birini oluşturur. Bu bilinçli bellek siyaseti, resmî hatırlama işaretleri bulunmadığı için de ayrı bir önem kazanır. Aslında çok çeşitlilik gösteren bu olaylar, kolektif bir Alevi tarihinin bölümleriymiş gibi yeniden kurgulanır, anlatı onların arasında bir süreklilik ve tutarlılık oluşturulmasını sağlar.

Bu ikici (*Manichéen*) anlatılar dünyayı "biz" ve "onlar" olmak üzere iki türdeş gruba böler. Ama farklı boyutları da iç içe geçirirler: Bu anlatılarda tabii ki inançlar karşı karşıya konur (Sünnilere karşı Aleviler), ama toplumsal katmanların (ezenlere karşı ezilenler) ve yeri geldikçe etnik ya da ulusal grupların da karşı karşıya getirildikleri görülür. Acemler, Türkler veya bir diğer versiyonda Kürtler ezilenleri temsil ederler; ezenler ise Araplar veya Osmanlılar gibi yozlaşmış Türklerdir; bunlar, imparatorluklarını kurduktan sonra kendilerinin öz kimlikleri olan, bir halk kimliği olan Türklüğü hor

görüp yabancı kültürleri, Arap ve Fars kültürlerini benimsemişlerdir.[8]

Burada Alevici tarihyazımının ayırt edici bir özelliğine değinmiş oluyoruz: "Biz" ve "onlar" arasındaki ikileştirme yöntemi (*dichotomie*) herkes tarafından olumlanırsa, onun yapısı temel bir ayrılık noktası oluşturur ve karşıtlıklar üst üste bindirilir. Kimlik söylemi, bir kendini ifade söylemi olduğu kadar, Öteki hakkında da bir söylemdir, kendi vaziyetini Öteki'ye göre belirlemenin bir biçimidir. O halde Alevilik, Öteki'si ve dolayısıyla sınırları tartışmalı bir kimliktir.

Tüm anlatılar toplulukta birlik sağlama gereği konusunda mutabıktır, ama Aleviliğin mânâsının kurgulanması daha ihtilaflı bir konudur. Bu yüzden bazı olaylar tarihyazımı bakımından koz oluşturur: Mustafa Kemal'in Hacıbektaş'ı ziyaret etmesi, isyanlar... Aynı şekilde "Alevilik-Bektaşilik"ten söz etmek de tarafsız bir söylem değildir. Belgelerdeki parçalılık ve boşluklar her türlü varsayıma ve yoruma izin verdiği için, Alevi tarihi kolay yoğrulup şekil verilebilen bir malzemedir. Kökenler hakkında yaşanan şiddetli tartışmalar geçmişe yönelik bu yeniden pazarlığın nasıl bir hesabı içerdiğini göstermektedir: Aleviliğin özgüllüğü hangi çerçevede savunulacak, yani tanımlanacaktır?

KİMLİK ANLATILARININ PARÇALANMASI

Bu tartışmaları ve onların hangi noktalara takıldıklarını aktarabilmek için, farklı akımları ayırt ederek başlanabilir. Ama savunulan tavırlar, karşılıklı bağımlı oldukları ve çatışma içinde geliştirildikleri için, ancak birbirlerine göre anlam kazanırlar. Bu yüzden durağan değildirler, ayrılık noktaları ortadaki hesaba göre yer değiştirir.[9] Dolayısıyla aynı yazar gelişim gösterip zaman içinde kendiyle de çelişebilir.

---

8 Alevici tarih anlatılarının iyi bir özeti için, bkz. K. Vorhoff, *Zwischen Glaube...*, *a.g.e.*, s. 77-181.

9 Michel Dobry, *Sociologie des crises politiques*, Paris, Presses de la FNSP, 1986, s. 196.

Bu anlamda her örgüt için ayrı bir egemen yorum demeti tanımlanabilse de, her birine berrak, kesin bir görüş atfetmek zordur. Ayrıca Alevilik yorumları ile örgütler arasında kesin benzeşmeler kurmak, yorum yelpazesinin bu örgütler tarafından savunulan tavırlardan çok daha geniş olduğunu ihmal etmek anlamına gelir: Entelektüel olarak savunulabilir görünen bazı tavırlar siyasal açıdan çok kötü sonuçlar verebilir.

Alevilik, dinî bir hadise midir?

En sert tartışma İslâm'la ilişkiler konusunda yaşanmaktadır. Alevilik İslâm'a mı aittir, ona göre nasıl bir yer işgal etmektedir? Alevilik tanımlarını dinî eksen etrafında yapılandıranlar bu konuda görüş ayrılığı içindedir.

Bazıları Aleviliği, Muhammed'in tebliğ ettiği ve Ali'nin de uygulamaya çalıştığı gerçek İslâm olarak görmektedir. Bu tez, Aleviliğin Peygamber'in tebliğinin, daha siyasal mücadelerin sonucu oldukları için tartışmalı sayılabilecek zahiri görüntüler içinde dondurulmuş biçimine değil, ilk haline sadık kaldığı varsayımından yola çıkmaktadır. Bu görüş bazı Bektaşi çevreleri tarafından da paylaşılmakta, buna çoğunlukla etnik bir boyut da eşlik etmektedir: Bu görüş kapsamında Alevilik, İslâm'ın kendisini bozan zararlı Arap etkilerinden arındırılmış bir hali olarak sunulmaktadır.[10]

Başkaları ise, dinsellik boyutunu tamamen inkâr etmeseler de, ona bu kadar merkezî bir yer verilmesinden rahatsızlık duymaktadırlar. Onlar Aleviliğin İslâm'a göre özgüllüğünü farklı terimlerle tartışmayı tercih ederler. Aleviliği İslâm'ın çeşitli, ama meşru dallarından biri olarak görürler.[11] O zaman soru Aleviliğin İslâm bünyesindeki statüsünü ilgilendirir: Söz konusu olan bir cemaat midir bir tarikat mi?[12] Bu durumda

---

10 Bkz. özellikle Bedri Noyan, *Bektaşilik Alevilik nedir?*, Ankara, Doğuş, 1985; Şinasi Koç, *Gerçek İslâm Dini*, Ankara, Güven Matbaası, 1989.

11 Örneğin bkz. C. Şener, *Alevilik Olayı, a.g.e.*, s. 86.

12 Bazı Bektaşilerin savundukları bu ikinci seçenek, tarikatçiliği gericilikle bir tutan çok sayıda Alevici tarafından reddedilmektedir.

Aleviliğin özgüllüğü, Müslümanlığı modernitenin şartlarıyla uzlaştırmayı sağlayan vicdan özgürlüğünden veya liberal yanından, hatta "laikliği"nden kaynaklanmaktadır.

Bir diğer kesime göre, Aleviler On İki İmamcı Şiilik aracılığıyla Müslüman olmuş, Şii Caferi mezhebine bağlanmışlardır. Osmanlılar da onları İran'dan ve Şiilikten koparmak için Bektaşiliği kurmuşlardır. Şiilikle Alevilik arasındaki farklılıkların nedeni budur.[13] Ehl-i Beyt Vakfı, kimi zaman dolaylı yollardan, bu görüşü savunur.

Ama bu vakıf, öteki Alevicilerin hemen hepsince dışlanmaktadır. Aleviciler –çoğunlukla Anadolu Aleviliği diye niteledikleri– Aleviliği Şiilikten, her halükârda Şiiliğin "İranî" versiyonundan ayırır ve aradaki tek ortak noktanın Ali'ye ve on iki imama tapınma olduğunu belirtirler. Gerçekten de Şiilik Türkiye'de "siyasal açıdan uygun görülmez" ve bunun çeşitli nedenlerinden biri de İran'la ve İslâm devriminden beri "bağnaz" bir uygulamayla birlikte anılmasıdır. Ayrıca İslâmî boyut Aleviliği Araplığa bağlar ki, bu da pek çok kişiyi rahatsız eder. Birçokları dinî bileşeni yok saymasalar da, Aleviliği sadece buna indirgemeyi reddederler. Kimileri de İslâm'a göre özgüllüğü dinî değil de etnik bağlamda tanımlamayı yeğlerler.

Etnik boyut

Türklük ve İslâm birbirlerine birçok şekilde bağlanabilir. İslâm'ı ilk sıraya koyanlar Aleviliği onun tamamen Türklere özgü bir biçimi, güzelleştirilmiş bir uzantısı olarak kabul ederler; o zaman Aleviliğin ortaya çıkışı Türklerin İslâmlaşma dönemine, 10. yüzyıl civarına dek dayandırılır. Alevilerin ancak bu tarihten sonra Ali'ye bağlandıkları ileri sürülür. Buna karşılık vurguyu Türklüğe yapanlara göre, İslâm öncesi şamanist âdetleri sürdüren Alevilik,[14] Türklerin ulusal dinidir. Türkmen göçmenle-

13 Teoman Şahin, *Alevilere Söylenen Yalanlar, Bektaşilik Soruşturması*, Ankara, Armağan, 1995.

14 Bu tezi desteklemek üzere, güneşe edilen dualar, ağaç kültleri, halk ozanları, babalar, dedeler, tenasüh inancı, kadın-erkek eşitliği, semah ve cem gibi un-

rin İslâm öncesi ritüelleriyle Anadolu'ya göç ettiklerinde benimsedikleri İslâm'ın bir sentezi olarak tanımlanır. Burada Alevilik, İslâm'dan önce de vardır: Atalara ait bir Türk kültürünün mirasçısı olarak, İslâmî "cila"sı daha sonra vurulmuştur.

Her ne olursa olsun Alevilerin Türk kökenlerinin kanıtı olarak Horasan'dan geldikleri varsayımı kullanılmaktadır. Orta Asya'nın bu bölgesi, en azından Cumhuriyet döneminden beri, geniş ölçüde Türklükle özdeşleştirilmiştir. Bu Türkmenlerin bir kez Anadolu'ya yerleştikten sonra yerleşik nüfus ve "Arap kültürü" tarafından sergilenen tüm asimilasyon çabalarına karşı dinlerini ve geleneklerini korumaya çaba gösterdikleri ileri sürülmektedir. O zaman Aleviler Türk kültürünün kahramanları olarak sunulurlar; Araplara, İranlılara ve Osmanlılara karşı Türkçe'yi savundukları sürekli yinelenen bir kanıt olarak ifade edilir.[15] Bu tez, Alevi kültünün sadece Türkçe olarak yapılmasıyla desteklenir.[16] Dolayısıyla tüm Alevilerin, hatta ana dilleri Zazaca veya Kırmanci olanların bile, Türkmen aşiretlerin soyundan geldikleri iddia edilir. Bu yorumcular Aleviliği, Türk milliyetçiliği, hatta Türk-İslâm sentezi içine yerleştirerek meşrulaştırırlar. Bu görüş özellikle CEM Vakfı tarafından savunulmaktadır.

1993'teki Sıvas olaylarından sonra Aleviliği İslâm'dan ayıran sesler yükselir. Bazı yorumcular –özellikle de eski solcu militanlar– onun Türklük boyutunu öne çıkarırken içerdiği Müslüman öğeyi görelileştirir, hatta inkâr eder ve buradan hareketle laikliği ve Kemalizmi savunurlar.[17] Bazen de onu apayrı bir Türk dini gibi gösterirler.

---

surlar kullanılır. Bu yazılardan çıkan şamanizm görüşü eklektik ve çoğunlukla da yüzeyseldir. Sürekli olarak, tek ortak paydaları Türkçe konuşmak olan, "eski Türkler"e gönderme yapılır, ama bunların nerede ve ne zaman yaşadıkları belirtilmez.

15 Orhan Türkdoğan, *Alevi-Bektaşi Kimliği. Sosyo-Antropolojik Araştırma*, İstanbul, Timaş, 1995.

16 Bu, abartılı bir tezdir; çünkü duaların içine Arapça ve Farsça tabirler de karışmıştır.

17 Örneğin bkz. Nejat Birdoğan, *Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik*, Hamburg, HAKM, 1990.

Hareketin başlarında Türklüğe yapılan meşrulaştırıcı gönderme ağırlıktadır. O zaman Türkçü yorumların tam tersini savunan Kürt milliyetçileri, daha önce üzerinde mutabakat sağlanmış bu unsuru bir tartışma konusu haline getirirler. Bazıları Aleviliği Kürt uygarlığının bir unsuru, İslâm'dan önce var olan bir Kürt dininin, Zerdüştiliğin veya Mazdeizmin uzantısı olarak görürler. Aleviler İslâmî cilayı neden sonra, dışarıdan gelen baskılar altında kabul etmişler – yine de bu "cila" yüzeysel kalmıştır. Bu yaklaşıma göre Aleviler, İslâm içinde adalet simgesi olan Ali'nin tarafını tutanlardır. Alevilik de Müslüman istilacılara karşı "Kürt halkının kültürel direnişi"dir.[18] Kürtlerin, İslâmî baskılara karşın, kendi özel ibadet biçimlerini korumalarını sağlamıştır. Alevi tarihi, birbirini izleyen yöneticilere karşı uzun bir direniş, en son Kürt ve Alevi olarak algılanan Dersim isyanına (1936-1938) kadar uzanan bir dizi ayaklanma olarak yeniden yorumlanır. Bu okuma çabasında, Bektaşilik de devletin Aleviliği asimile etmek, İslâmîleştirmek ve Türkleştirmek için kullandığı bir araç olarak kabul edilir.

Burada Kürt Aleviliği –İslâm'la ve daha genelde dinle ilişkileri çeşitli biçimlerde anlaşılmaktadır– hem şamanizmden hem de Sünni İslâm'dan ayrılmıştır. Alevi inancının Kürt halkına özgü yaşam tarzını temsil ettiği ileri sürülür. Başka yerde Türkmen kültür kalıntılarının parçası olarak gösterilen ağaç veya güneş kültü, dinî ayinlerde müzik, dans veya alkol gibi unsurların varlığı burada Yezidi etkilerine bağlanır.[19] Alevi aşiretlerinin Orta Asya kökenli oldukları yine ifade edilir, ama bu kez Horasan, Türk değil İran kültürüyle birleştirilir; ayrıca bu aşiretlerin Anadolu'ya yerleşmeden önce Kürtlerin elindeki Mezopotamya'dan geçtikleri eklenir. Demek ki Türkçe konuşan Aleviler de dinlerini Kürtlerden almışlardır. Bu anlayış özellikle Kürdistan Alevileri Federasyonu tarafından savunulmaktadır.

---

18 Cemşid Bender, *Kürt Uygarlığında Alevilik*, İstanbul, Kaynak, 1991, s. 41.

19 Müslüman ve Zerdüşti unsurları iç içe geçirmiş heterodoks topluluk. Kürtçe konuşan Yezidiler Türkiye, Suriye ve Irak'ta yaşarlar.

Son olarak da azınlıkta kalan bir yorumu belirtelim; buna göre, Aleviler, Türklerden ve Kürtlerden ayrı, kendi başına bir ulustur, dilleri ve kültürleri Zaza'dır. Alevilik asla bir din olmamış, ilk halifeler devrinde bir felsefe ve siyasal bir ideoloji olarak ortaya çıkmıştır. Dersim isyanı bir Zaza ayaklanması olarak baş köşeye yerleştirilir. Bu durumda Alevi özgüllüğü milliyetçilikle, asimilasyona ve –ister Kürtlerden ister Türklerden gelsin– kültür emperyalizmine direnişle meşrulaştırılır. Bu şekilde 1980'lerin sonunda Fransa ve Almanya'da Kızıl Yol adında radikal bir sol örgüt ortaya çıkar; söz konusu örgüt birkaç yıllık ömrü boyunca "Bağımsız Sosyalist Alevistan Halk Cumhuriyeti"ni kurtarma amacını ilan eder.

Alevilik, bir kültür mü, bir uygarlık mı?

Demek ki Alevi kimliği hakkındaki tartışma da, 1990'ların Türkiye'sinde çalkantı yaratan milliyetçi tartışmalar içine girer. Ama birçok yorumcu, bu etnik yorumlara onlara göre hiçbir milliyetçilikle bağdaşamayacak Alevi değerler sistemini öne sürerek karşı çıkarlar: Hem Türk kültürünün savunucusu bir Hacı Bektaş Veli figürü öne çıkarılıp hem de hoşgörü, halkların eşitliği, ayrımcılık yapılmaması ilkelerini taşıyan Alevilik aynı anda nasıl savunulabilir? Aynı şekilde, hafifletilmiş bir halde de olsa, dinî boyut Aleviliği İslâm'a bağlar; Aleviliği tam tersine laikliğin mızrak ucu haline getirmek isteyen bazıları ise İslâmcılara atfettikleri gericiliğe ve yobazlığa varacağını düşündükleri bu boyuta karşı çıkarlar.

Milliyetçi ve dinî terimlerle yapılan kategorizasyonlardan kaçınmak isteyen birçok metin, Aleviliği –onun bağdaştırmacı niteliğine yaslanarak– dünya tarihi çerçevesinde yorumlar. Alevilik her zaman hümanizm, demokrasi, insan hakları, ilerleme gibi evrenselci değerleri yaymıştır; hatta bazıları Aleviliği modernite öncesi bir modernizm veya bir Müslüman akılcılığı olarak bile görürler. O zaman tüm insanlığı ilgilendiren bir iletiye sahip, evrensel bir kültür veya uygarlık olarak kabul edilir. Bu akım içinde, geleneksel olarak kan bağıyla geçen Alevi-

liğe sonradan katılımların mümkün olup olmadığı üzerine tartışmalar yaşanır.

Ama bir yandan evrenselci terimlerle tanımlanırken, diğer yandan Alevi özgüllüğünden nasıl söz edilebilir? Pir Sultan Abdal derneği, verdiği kavgayı asimilasyona ve ayrımcılığa karşı genel mücadele içine yerleştirerek, bu gerilimi çözümler: Gerçi demokrasi ve laiklik sadece Alevilerin sorunu değildir; ama demokrasi zayıfladığında veya "gericilik" mevzi kazandığında bunun ilk kurbanları Aleviler olduklarına göre, bu mücadelenin en ön saflarında da onların yer alması gerekir.

Her türlü milliyetçilikten sakınanlar arasında, bazıları Aleviliğin özgüllüğünü onu toprak olarak Anadolu'ya bağlayarak meşrulaştırır, böylelikle her türlü etnik yan anlamdan sıyrılmış bir vatanseverlik içinde yer alırlar. Onlara göre Alevi kültürü Anadolu'da yeşermiş her halkın, her kültürün ve her dinin çeşitli unsurlarını bünyesine katmıştır; zaten en çeşitli dinlere, felsefi sistemlere ve uygarlıklara açık bir alan oluşturmaktadır.[20] Burada Anadolu'nun bir mozaik, kültürler arası bir alışveriş yeri olduğu tezi yeniden karşımıza çıkmaktadır. Kimi zaman Bektaşilikle de birleştirilen Alevilik, o zaman İslâm örtüsü altında gelişmeye devam etmiş inanç biçimlerinin ürünü olan, hümanizm ve hoşgörü içindeki bir bağdaştırmacılık olma iddiasını üstlenir. Bu bakış açısı, Türkçü Bektaşilik tezini çürütür. Bektaşilik bir ulusa bağlanamaz, tüm Anadolu kültürlerinin en iyi unsurlarının sentezini, eşitlikçi ve hümanist bir etik içinde temsil eder. Hacı Bektaş Veli Derneği çoğunlukla bu görüşü savunur.

Buna yakın bir tez de Aleviliğin bir dinden daha fazla bir şey olduğunu, çünkü az sayıda tören içerdiğini ve âlemin merkezine Allah'ı değil insanı koyduğunu ileri sürer. İman ve ritüel gerçek anlamlarına ancak daha geniş bir hayat tarzıyla birlikte kavuşmaktadır. O halde Alevilik kendine özgü bir toplumsal düzeni ve kültürel biçimleri olan bir dünya görüşü ve bir inanç biçimidir. Felsefe olarak tanımlanır, çünkü akıldışı

---

20 Örneğin bkz. Battal Pehlivan, *Anadolu'da Alevilik*, İstanbul, Pencere, 1992.

ve bağnaz bir inanç değil, evrensel bilgi arayışı söz konusudur. Bu görüş hem Aleviliğin özü itibariyle laik olduğunu ileri sürüp hem de çok eleştirilen mezhepçiliğin dışında kalma olanağını verir. Zaman zaman Pir Sultan Abdal Derneği tarafından savunulur.

Bu görüşün daha dinî ve daha siyasi bir versiyonu ise Aleviliği heterodoks bir inanç olarak sunar.[21] Ortodoks dinî görüş dünya üzerinde hâkimiyet kurmaya çalışırken, Alevilik heterodoks olduğu için tüm dinî sistemlere yakındır ve inanç özgürlüğünü, insanların eşitliğini temsil eder; tüm kültürlerin ve dinlerin bireşimini yapan, ama bir yandan da asimilasyona karşı koyan inançtır. Ayrıca yabancı kültürler tarafından en az asimile edilebilmiş, dolayısıyla en hür ve ilerici inanç da Aleviliktir. Onun bir yandan bağdaştırmacı, ekümenik ve dinlerüstü niteliği, diğer yandan da baskı altında oluşu Aleviliğe hem özgüllüğünü sağlar hem de onu evrenselleştirir.

Alevilik siyasal bir tavır mıdır?

Bazı sol yazarlar Aleviliği her şeyden önce muhalif bir siyasal inanç olarak görür, daha sonraları dinî bir boyut kazandığını belirtirler: Aleviler ezilenlerin adaletini temsil eden Ali'ye bağlanmışlardır. O halde Alevilik, dinî bir örtü altında ezilenlerin devrimci ideolojisidir.[22] Egemenler yoksulları ezmek ve onların dikkatini gerçek sorunlardan, yani sosyoekonomik sorunlar ve baskıdan uzak tutmak için dini kullanmaktadır. Özellikle yoksul sınıflar arasında yaygın olan Aleviliğe de, gerçekten kendine özgü bir toplumsal düzen, zamanından önce ortaya çıkmış ortaklaşmacı bir düzen eşlik etmekte, maddî sorunlara çözüm getiren bu düzen sürekli muhalif niteliğiyle ayırt edilmektedir. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki halk ayaklanmaları da bu muhalif karakteri doğrulamaktadır. Bu Mark-

---

21 Bkz. özellikle Reha Çamuroğlu, *Günümüz Aleviliğinin Sorunları*, İstanbul, Ant, 1992.

22 Atilla Özkırımlı, *Toplumsal Bir Başkaldırının İdeolojisi, Alevilik-Bektaşilik*, İstanbul, Cem, 1990.

sist tez inanmayanların da kendilerini Alevi olarak tanımlamalarına olanak vermektedir. Böylece Alevi kimliği dinî olmayan halleri de kapsayacak bir tarzda yeniden inşa edilebilir.

1990'lardaki Alevi yayınları furyasından itibaren bu ayrılıklar gözlemlenmeye başlanır, ama siyasallaşma ilerledikçe ayrılıklar da derinleşir ve yer değiştirirler. O tarihten bu yana hiçbir tanım kendini kabul ettirememiştir ve tartışmalar sürmektedir. Bireylerin çeşitliliğine karşın bir cemaatin oluşabilmesi için bölücü olabilecek unsurların geriye itilmesi gerekmektedir. Ama bu unsurlar yorumdan yoruma değişmektedir. Dolayısıyla türdeşleştirici bir etki yapacağı varsayılan, topluluğun manasının tarih içinde aranması çabası tam ters yönde sonuç vermektedir: Her yeni yayın veya tartışma rakip yorumların varlığını ve Aleviliğin niteliği üzerinde bile mutabakat sağlanamadığını ortaya koymaktadır.

Yine de bu ayrılıkları dondurmak yanıltıcı olabilir: Gerçekten de Aleviliği tek boyutuyla değerlendiren bir akım pek kalmamış gibidir. Duruşlar genellikle çok keskin ve altı çizili değildir; daha çok kutuplar söz konusudur. Birçok tavır alışta, belli bir sert çekirdeğin etrafında dış çizgilerin belirsizliğini koruma, böylece çeşitli duyarlılıkları kendine yabancılaştırmama, mümkün olduğu kadar toparlayıcı olma yönünde bir eğilim fark edilmektedir. Böyle bir esneklik üretken olmakta ve bu şekliyle sürdürülmektedir. Örneğin Pir Sultan Abdal Derneği, belli bir toplumsal ve siyasal Alevilik anlayışını savunurken, dinî boyutu da sistematik biçimde reddetmez. Bazı koşullarda Pir Sultan'ın hem bir devrimci, hem bir ozan hem de bir dede olduğunu vurgular.[23]

CEMAATİN SİMGESEL İNŞASI

Esneklik, çeşitli anlamlara çekilebilirlik mantıklarını daha iyi anlamak için, simgesel yönlendirme çalışmasını sadece metinsel ürünlere indirgememek gerekir. Metinlerin etkisi fazla

23 Nitekim Pir Sultan soyundan geldiğini iddia eden bir ocak mevcuttur.

abartılmamalıdır: Kitaplar en fazla 5.000 adet basılmaktadır – gerçi çok satan bazı kitaplar yirmişer baskı yapmıştır. Yazılmamış olanlar da, özellikle kültürü gereği sözelliği öne çıkaran bir nüfus grubu içinde önem taşımaktadır. O halde mânâ inşası usullerinin tahlili simge kullanımlarına, ritüellerin yerleştirilmesi ve yeniden etkinleştirilmesine doğru da genişletilmelidir.

Aleviciler, farklılığı simgesel olarak ifade edebilmek için, kimlik taşıyıcısı işaretler olarak kabul edilen alametler de icat edip yaygınlaştırmışlardır. Bunlar, üyeleri birbirini tanımayan, "hayal edilmiş bir cemaat"in simgesel inşasına katkıda bulunmaktadırlar.[24] Onlara, zaman ve mekân içinde ortak bir bilincin oluşumunu amaçlayan, özdeşleşebilecekleri imgeler sunmaktadırlar. Tanınma ve ayırt edilme işaretleri üreterek sağlanan bir iletişim mutabakatı, Alevici bir semantik alan oluşmasına yardım etmektedir.

Bu işaretler öncelikle simgelere dönüştürülmüş, yani mânâ, değer veya duygusal bir boyut yüklenmiş nesnelerden oluşurlar; saz bunlara iyi bir örnektir. Belli dinî uygulamalar da (semah, cem veya diğer Alevilere "can" diye seslenmek) simgeye dönüştürülebilir. Esas olarak akılda tutulan özellikler geniş ölçüde paylaşılan uygulamalara veya değerlere, grubun sivrilen ayırt edici niteliklerine gönderirler.

Bu çerçevede grubun ataları ve önde gelen figürleri (Ali, Şah İsmail, Hacı Bektaş, Pir Sultan...) anlatılarda ve ikonografyada çok ağırlıklı bir rol üstlenirler. Onlar, son derece muğlak bir Alevi tarihi içindeki nirengi noktalarını oluştururlar. Ayrıca bu kahramanlar tarihin güçlerini şahıslarında canlandırır ve soyut ilkelerle olduğundan daha kolay bir özdeşleşme olanağı sunarlar. Onların karşısında, olumsuz konumları'yla Aleviliğe değer kazandıran figürler de mevcuttur: Örneğin Şiiler açısından Arap halifeler Muaviye ve oğlu Yezid –bu yozlaşmış kişiler Ali'ye karşı mücadele etmişlerdir– kadar kanlı Osmanlı sultanı Yavuz Sultan Selim de böyledir. Gaddarlıklarıyla ayırt edilen

24 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londra, Verso, 1983.

bu "kötü kişiler", grubu ufuktaki tehlikeyi göstererek bir araya toplamak için sık sık anılırlar.

Bu ortak referans beyanlarına onların imgelere dönüştürülmesi eşlik eder. Aleviciler standartlaşmış bir ikonografyayı basıp dağıtırlar –bu ikonografya tamamen yeni de sayılmaz: Ali, Hacı Bektaş, on iki imam ve Pir Sultan'ın posterleri yanına eklenen Atatürk posterleri tam bir resim piyasası yaratırlar. Bu simgeler sadece Alevici örgütlerin lokallerini değil, gerek Türkiye'de gerekse göç alan ülkelerde festivallerde ve derneklerde satılan birçok nesnenin de –anahtarlıklar, rozetler, iğneler, kolyeler, Alevi âşıkların ve ozanların kasetleri, nazar boncukları, Zülfikâr biçiminde süsler, on iki imamın resimleriyle süslenmiş veya *Ali'nin ve Hacı* Bektaş'ın tasvirleriyle çerçevelenmiş duvar saatleri– üzerlerini süslerler. En gündelik eşyanın üzerine hiç fark ettirmeden giren, evlerin içine kadar sızan bu imgeler kimlik belirteci vasfını kazanırlar.

Ama bu simgelerin hepsi aynı anlama gelmez ve ayrım yapma rolünü de üstlenirler. Nitekim bu eşya kümesi içinde sürekli bir farklılaşma yaşanır. Her biri bu alanın içinde, hem onun sınırlarını belirten ortak söz dağarcığını seferber ederek, ama aynı anda da kendine özgü bir ağız geliştirerek kalır. Örneğin bir Pir Sultan Abdal tasviri onu sazını bir meydan okuma işareti olarak havaya kaldırmış halde göstererek, isyankâr boyutu öne çıkarır. Bu simge çoğunlukla solcu Aleviler tarafından kullanılır. Mustafa Kemal ise çoğunlukla kurtarıcıyı simgeler ve cumhuriyetçi meşruiyet içinde yer alınmasını sağlar; afişlerde sık sık yer alır, bazen diğer figürlerle de yan yana getirilir.

Daha çok yönlü bir simge ise Ali'dir. Bir yandan Aleviliğin dinî boyutunu simgeler –ve en dindar Alevilerde her yerde hazır ve nazırdır. Ama aynı zamanda isyanı, şehidi, haksızlık kurbanını da temsil eder. Bu açıdan, radikal sol Aleviler tarafından sıklıkla kullanılır. Buna karşılık efsanevi kılıcı, Zülfikâr, radikal sol akımlar tarafından ve sadece protesto ya da isyan simgesi olarak taşınır.

Hacı Bektaş hem dinî bileşene, hem mistik boyuta, devletle işbirliğine (bu nedenle en soldaki Aleviler tarafından kınanır)

hem de Türklüğe (Kürt milliyetçileri tarafından asla taşınmaz) işaret eder. Bazı Sünniler tarafından da kullanılan bu figür onlarla bağ kurulmasını da sağlar: Bir Alevi ve Bektaşi yan anlamını korumakla birlikte, bu alanın göreli geçirgenliğini de belirtir.

Dışarıyla bir bağ kurulmasını sağlayan başka simgeler de vardır: Örneğin Seyyit Rıza ve Alişer portreleri –Dersim ve Koçgiri isyanlarının liderleri– Kürt milliyetçileri dışındaki diğer Aleviciler tarafından ender olarak sahiplenildikleri için, Alevi alanının sınırında yer alırlar. Demek ki sadece Aleviliğe özgü simgeler değil, Alevilikle Kürt milliyetçiliğinin anlambilim alanları arasında kalmış simgeler söz konusudur.

Bu figürler üç ayrı gösterilen katmanına sahiptir. Bir Ali portresi öncelikle Ali'yi tasvir eder; daha sonra Aleviliğe işaret eder; son olarak da Alevi anlambilim alanı içinde özel bir anlayışı gösterir. Alevici simgeler yelpazesi isyanın kılıcı Zülfikâr'dan çoğunlukla Hacı Bektaş ile birleştirilen barış simgesi güvercine kadar uzanır. En çeşitli anlamlandırmaları bir arada yoğurma olanağı veren son derece ayrışık bir bütün söz konusudur. Sadece herkes tarafından Alevilik simgeleri olarak kabul edilen saz ve semah[25] nötr işaretlerdir, çünkü sadece Aleviliği gösterirler.

Mutabakat olmasa bile, işaretler çoğunlukla, örneğin en çeşitli Alevilik anlayışlarını bir araya getiren büyük gösterilerde bir arada var olurlar. Böylelikle yaratılan çokanlamlılık, farklılıklara karşın belli bir akışkanlığın, ortak bir aidiyet duygusunun ve iletişimin korunmasını, anlamlandırmaların çeşitliliğinin ise üretken bir yanlış anlaşılma [*productive misunderstanding*] içinde bir arada yoğrulmasını sağlarlar.[26] Ama iş siyasal hedeflerde anlaşmaya gelince, simgeler ayrılıkları gizlemeye yetmez.

---

25 Birçok mistik dansa semah adı verildiği ve sazın erken Cumhuriyet tarafından tam bir Anadolu halk çalgısı olarak stilize edildiği düşünülürse, bu da kimliksel bir sahipleniştir.

26 Elise Massicard, "Alevism as a Productive Misunderstanding: the Hacıbektaş Festival", Joost Jongerden, Paul J. White (ed.), *Turkey's Alevi Enigma. A Comprehensive Overview*, Leiden, Brill, 2003.

Bu üretimlerin Alevilerin Alevilik hakkında sahip oldukları tasavvurlar üzerinde ne gibi bir etkisi vardır? Bu soruya cevap vermeyi sağlayacak yeterli veri yoktur, ama 1997-1998'de sosyologların İstanbul'daki Şahkulu dergâhında[27] 1623 kişiyle yaptıkları bir anket onların kimlik temsilleri konusunda sahip oldukları çeşitliliğe ışık tutmaktadır. Öncelikle kendini tanımlamak konusundaki çeşitlilik dikkat çekicidir: Soru yöneltilenlerin sadece yüzde 56,9'u kendine "Alevi" demekte; yüzde 13,2'si kendini "Alevi-Bektaşi"; yüzde 10,4'ü "Kızılbaş"; yüzde 7,5'i "Caferi"; yüzde 5,9'u "Bektaşi" ve yüzde 3'ü "Şii" diye tanımlamaktadır.[28] Ayrıca soru yöneltilenlerin bu kimlik hakkında yaptıkları tanımlar da büyük bir çeşitlilik göstermektedir: İçlerinden yüzde 43'üne göre bir mezhep; yüzde 10,4'üne göre bir tarikat; yüzde 10,5'ine göre bir din; yüzde 16,9'una göre bir hayat tarzı ve yüzde 16,1'ine göre bir kültür söz konusudur. Ne yazık ki Almanya için benzer bir ankete sahip değiliz, ama her şey, bu tasavvur çeşitliliğine orada da geniş ölçüde rastlandığını düşündürtüyor.[29] Bu basit anket burada da "kitle hareketlerinin mutlaka seferber olan tüm toplumsal aktörler ve kesimler için benzer stratejik perspektifler veya amaçlar, benzer hesaplar [...] etrafında gerçekleşmediği"ni gösteriyor.[30]

Bununla birlikte tanımlamalardaki çeşitliliğin kimliksel üretimlerdeki çeşitliliğe denk düştüğünü söylemek fazla kestirme bir sonuca varmak olur. Gerçi bu söylemler dinî açıdan yapısı

27 Bu yerin Alevilik konusunda daha çok dinsel, ama hiç kapalı olmayan bir anlayışı temsil ettiğini hatırlatalım. Aynı anket bir Pir Sultan Abdal derneğinde yapılsa, muhtemelen farklı sonuçlar alınırdı.

28 Ali Aktaş, "Alevilerin İnanç Ritüellerini Uygulama Sıklıklarının Sosyolojik Açıdan Değerlendirilmesi", Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, *I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri (22-24 Ekim 1998)*, Ankara, 1999.

29 Bu arada farklı temeller üzerinde gerçekleştirilmiş olsa da, bir diğer anket Almanya'daki birkaç derneğin üyeleri arasında da büyük bir tasavvur çeşitliliğinin hüküm sürdüğünü gösteriyor. İsmail Kaplan, "Alevi Kimliği: Bir Anketin Sonuçları ve Alevilik Derslerine Etkisi Üzerine", *Alevilerin Sesi*, no: 45, Mayıs 2001, s. 5.

30 M. Dobry, *Sociologie...*, *a.g.e.*, s. 31.

dağılmış bir nüfus topluluğuna, bilgi aktarımının kesintiye uğradığı bir anda seslenmektedir. Yurtdışındaki veya metropollerdeki birinci kuşaktan birçok göçmen köyde hiç cem ayinine (dinî bilgi aktarımı açısından ayrıcalıklı bir olanak) katılmamış, bazıları olsa olsa çocukluğunda bu fırsatı bulmuştur ve bunu ancak belli belirsiz hatırlamaktadırlar. Alevilik hakkında fazla bir şey bilmediklerini bugün kendileri de teslim etmektedir. Ama ikinci kuşak açısından durum daha da kötüdür: Birçok ebeveyn Aleviliği hiç aktarmamayı yeğlemiş, çünkü çocuklarının ayrımcılığa maruz kalmasını istememişler veya bunu önemli bulmamışlardır. Günümüzde bazı gençlerin ana-babaları 1970'li yılların marksistleridir. Ailelerin içindeki dinî bilgi aktarımı yokluğu ne dedeler ne de okullar tarafından telafi edilmiştir. Alevi örgütleri din kursları açıp gençliğe öğretinin bazı temel bilgilerini aktarmak için bazı girişimlerde bulunmuşlarsa da bu çabaların çoğu ya sınırlı kalmış ya da kısa ömürlü olmuştur. Dolayısıyla kitle seferberliği öncesine ait anlayışların çok dirençli olmadıkları varsayılabilir.

Yine de bu Alevilik tasavvurlarının Alevicilerin açık tavır alışlarından kaynaklandığı sonucuna varılamaz. Soru yöneltilenler konu hakkındaki fikirlerini nasıl şekillendirmektedir? Bu süreç tektip değildir: Sadece yüzde 30 dinî temsillerini Alevi dedelerinden aldığını açıklarken, yüzde 13,4 ailelerinden, yüzde 3,3 okuldan ve yüzde 1,85'i de din adamlarından aldığını belirtmektedir. Demek ki dedelerin bilgisi, üzerinde ittifakla anlaşılan bir konu değildir; ankete katılanlarm yüzde 70'i dedelerin bilgisini tatmin edici bulmadığını söylemiştir.

Dinî bilginin edinilmesinde güçlü bir bireyselleşme saptanmaktadır: Ankete katılanların yüzde 51'inden fazlası Alevilik hakkındaki fikirlerini okuyarak, kendi kendilerini yetiştirerek edindiklerini açıklamıştır. Kaynakları da büyük bir çeşitlilik göstermektedir. Soru yöneltilenlerin sadece yüzde 13,5'i din veya Alevilik hakkında düzenli kitap okuduğunu açıklarken, yüzde 22 zaman zaman, yüzde 36 kutsal günlerde okuduğunu, yüzde 28,3'ü ise hiç okumadığını belirtmiştir. Ayrıca yüzde 55,4 Alevilik hakkındaki tartışmaları veya televizyon prog-

ramlarını hiç izlemediğini, yüzde 20 zaman zaman izlediğini söylemiş, yüzde 24,5 ise bu programları hiç kaçırmadığını belirtmiştir. Demek ki Aleviciler, Alevilik hakkındaki bilgiyi aktarmak konusunda tek merci olmaktan uzaktır, bu rolü dedeler, aileler ve medya ile paylaşmaktadırlar.

Örgütlere gidip gelen kişiler başkaları tarafından tasarlanmış kimlik söylemlerinin basit tüketicileri olarak görülemezler; onlar kendi yorumlarını çeşitli kaynaklardan hareket ederek oluşturmaktadırlar ve tartışmalarla yayınlar bu kaynaklardan yalnızca bir bölümüdür. Alanda yapılan gözlemler bu saptamayı doğrulamaktadır: Alevilik hakkında aynı tanımın iki kez yapıldığına hiç şahit olmadık. Belirli bir yorumcuyu veya belirli bir kişiyi başvuru kaynağı olarak gösterenlerin sayısı çok azdır; ya birçok isim birden zikredilmekte ya da hepsi birden inkâr edilip kendi tecrübelerinden edinilmiş veya bir önceki kuşaktan alınmış anılar ve bölük pörçük okumalarla idare edilmektedir. Okuryazarlığın kitleselleşmesi, medyaya ve onların aracılığıyla çeşitli yorumlara erişimin genelleşmesi de kuşkusuz bu süreci teşvik etmektedir. Üretici ile tüketici arasındaki ayrım bir ölçüde belirsizleşmektedir. Bilgi artık kısmen dedelerin, kısmen de entellektüellerin elindedir.

Herkes kendini yorum alanında bir özne olarak öne çıkarmakta ve Alevilikle özdeşleşme çoğullaşmaktadır. Artık tartışılmaz referanslar yoktur; Aleviliği tanımlamak konusunda *yetkili görülen* çok sayıda merci bir arada var olmaktadır. Öznelleşme, referans tercihlerinde ve bu referansların kullanım tarzlarında kendini göstermektedir. Bu öznelleşme, bireylerin kendilerini nihai ve meşru referans olarak görmelerine de yol açmamaktadır. Tam tersine bireyler kendilerini nadiren konu hakkında bilgili addetmekte ve bu bilgisizliği bir eksiklik olarak görmektedirler.[31] Kendi haklarında kimlik de temin edebi-

31 Soru yöneltilenlerin sadece yüzde 27,3'ü kendilerini Alevilik konusunda çok bilgili kabul ettiğini açıklamış, yüzde 17,4 ortalama bir sahibi olduğunu, yüzde 48 ise bilgisinin zayıf veya çok zayıf olduğunu söylemiştir. Yüzde 7,2 ise hiçbir şey bilmediğini itiraf etmiştir. A. Aktaş, "Alevilerin İnanç Ritüelleri...", a.g.m., s. 463. Bilgilerini ölçmek olanaksızdır, ama sistemli bir bilgi sahibi olmadıkları düşünülebilir.

lecek bir bilgiyi öncelikle kendi dışlarında aramaktadırlar; ama öyle çelişkili versiyonlar işitmektedirler ki kime inanacaklarını bilememektedirler. Derneklerin etkin isimleri, sempatizanlar ve gözlemciler Aleviliğin bizzat niteliği hakkındaki bu anlaşmazlığın bilincindedir. Derneklerde yapılan ve yorumcuların farklı anlayışları savundukları birçok tartışmanın sonunda izleyiciler tarafından yöneltilen sorular hep aynıdır: "Söyledikleriniz çok ilginç. Ama bilmek istediğim bir şey var: Biz İslâm'ın içinde miyiz dışında mıyız?"[32] Ve tartışma yeniden alevlenir. Bu tartışmalardan sorularına tam bir cevap alarak ayrılanların sayısı çok azdır. Pek çok kişi fikirlerini netleştirmelerine yardım edemeyen aydınlardan yakınır: Onları dinledikçe insanın aklı iyice karışıyor, derler.

Bu ayrılıkların genellikle iki ana etkenden kaynaklandığı kabul edilir; birincisi bilgi boşluğudur: Uzmanların anlaşamamasının nedeni, tüm kaynakları ya yeterince incelememeleri, ya bunları bilmemeleri veya yeterince bilmemeleridir. Herkes, "hakiki" bilgi edinildiğinde Aleviliğin gerçek tanımına erişileceği, nihayet onun gerçek niteliğinin keşfedileceği ve ayrılıklara son verileceği konusunda hemfikirdir. Alevilik hakkında "ciddi" bir bilgi oluşturmak, en iyi kitaplığa sahip olmak ve üniversitelerin yardımını almak konusunda yarışan Alevici örgütlerin önceliklerinden biridir.

Bu değerli bilginin geleneksel taşıyıcıları dedelerdi. Bu bilgi nakli geniş ölçüde kesintiye uğradığı için, ocaklı olmak hâlâ saygı görse de, artık bir bilgi teminatı oluşturmaz. Alevilik konusunda otorite sahibi ve münhasır yorumcular artık yoktur. Kitlesel eğitim ve vülgarizasyon eserlerinin çoğalması kaynaklara ve yorumlarına doğrudan erişimi kolaylaştırdığı için, dinî otoritenin dağılmasına tanık olunmaktadır.

Son yıllarda bilgi alanında yeni bir tip ortaya çıkmıştır: araştırmacı-yazar.[33] Bilim adamları değil, Alevilik konusunda doğaçlama yorumcu haline gelmiş öğretmenler, gazeteciler,

32 Okmeydanı'ndaki Hacı Bektaş Veli Vakfı'nda yapılmış gözlem, 6 Kasım 2004.

33 Bu hadise sadece Alevilerle sınırlı değildir, ama Alevici hareket bünyesinde oldukça önemli boyutlara ulaşmıştır.

yerel âlimler veya bilgeler söz konusudur. Bu grubun –hiçbir hiyerarşisi bulunmadığı ve kurumsallaşmadığı için bir meslek kolu olarak görülemez– ortaya çıkışı kimlik bilgisi sorununu çözümlemez. Araştırmacı-yazarlar da ne ciddiyetleri ne de bilginin tekelini ellerinde tutmak konusunda herkesin ittifakla onayını alabilirler (tıpkı dedeler gibi). Araştırmacı-yazarlar ve dedeler arasında, tarafların bilgilerinin meşruiyeti konusunda yaşanan ve ortalığı kırıp geçiren kavgaları, bu bilginin kurumsallaşmamış niteliği de iyice körüklemektedir: Alevilik bilgisi konusunda hiçbir diploma, hiçbir garanti belgesi mevcut değildir. Kitle seferberliği sırasında kurulmuş "akademiler"den hiçbiri,[34] kendini bir referans olarak kabul ettirmeyi başaramamıştır. Bilginin pazarı henüz birleşmemiş, kabul edilmesinin koşulları genelleşmemiştir. Bu çerçevede herkes kendini âlim ilan etmekte ve otoritesini kabul ettirmek için aynı yollara başvurmaktadır. Belli bir merci de olmadığı için, bilgilerin sergilenmesiyle sınırlı kalınmaktadır. Buna karşılık böyle bir "bilim"in gayri nizami ve doğrulanamaz niteliği onun inandırıcılığını da zayıflatmaktadır. Kendilerini âlim ilan etmiş kişiler arasındaki açık anlaşmazlık hem belirsizliği hem de çürütülemez bir bilgi beklentisini güçlendirmektedir. Koşullar hesaba katılmadan kutsallaştırılan ve tüm kimlik aktörleri için en ön safta yer alan kaynak olan bilgi, ne benimsenmekte ne de nesnelleştirilmektedir. Bilgi üretimi hareketi birleştirip güçlendireceğine, çatışmaların çoğalmasına ve dağılmaya yol açmaktadır.

Uzmanlar arasındaki anlaşmazlıklara sık sık getirilen ikinci açıklama, yorumcuların öznel yaklaşımlarıdır. Nesnel biçimde yazmamakla, araştırmalarını siyasal inançlarına veya kariyerist çıkarlarına göre yönlendirmekle suçlanmaktadırlar. İlke olarak, dışarıdan gelen araştırmacı Alevi, hatta Türk araştırmacıdan daha güvenilir kabul edilmekte, bu durum da dışarıya yönelik bir çağrı şeklinde yansımaktadır: Alevilere Aleviliğin ne olduğunu açıklamak üzere Alevici olmayan –çoğunlukla Sün-

34 Örneğin 1997'de kurulan Avrupa Alevi Akademisi veya 2002'de Berlin'de başlatılan Alevi Belleği girişimi.

ni kökenli– veya özellikle Batılı üniversite üyelerinin yardımı istenmektedir. Alevicilere göre, çıkar kavgalarının –fiilî olarak bulaşmış olsalar bile– üzerinde görülen diplomalı ve yabancı kişilere başvurulması söz konusudur.

Rakip versiyonları destekleyenler birbirlerini karşılıklı olarak ne dediğini bilmemekle ve verileri ideolojik biçimde yorumlamakla suçlamaktadır. Yabancı bilim adamlarının davet edilmesi veya üçüncü tarafların doğrudan müdahalesi yoluyla, Alevilik geniş ölçüde dışarısı tarafından ve dışarıya göre tanımlanmaktadır. Bu sürecin önemli bir kısmı da kamusallaştığından, üçüncü taraflar da –devlet kurumları veya siyasal aktörler– bu şekilde açılan gedikten içeri dalmakta ve kendi görüşlerini kabul ettirmeye uğraşarak mânâ hakkındaki çatışmayı iyice keskinleştirmektedirler.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Üçüncü Tarafların Rolü

Alevilik entelektüellerden ve Alevici kadrolardan kaynaklanan birçok inşa çabasına konu olduğu gibi, siyasal aktörlerin ve kurumların da aynı yöndeki faaliyetleriyle karşı karşıya kalmaktadır. Burada "üçüncü" terimini, Alevici olmayan mânâsında,[1] yani Aleviliğin savunulmasıyla uyuşan veya uyuşmayan başka amaçlar güden mânâsında kullanıyoruz. Bu üçüncü tarafların incelenmesi hareketin dışarıyla ilişkilerini çözümleme olanağı vermektedir.

Üçüncü tarafların Alevicilik üzerindeki etkileri sık sık manipülasyon şeklinde ifade edilir; bu da açık ve kötü niyetli stratejilerin varlığını gerektirir. Oldukça önemli bir seçmen kitlesine sahip olan, zaman zaman dengeleri değiştirebilen Aleviliğe yaklaşmak birçok siyasal aktörün çıkarına olabilir. Bu nedenle bazen devletin, hem Alevilerin devrimci sola doğru yönelmesini engellemek, hem de onları Kürt milliyetçiliğine ve dinî alanın İslâmcıların tekeline girmesine karşı bir set olarak kullanmak için, Alevici harekete "el koyduğu" iddia edilir. Son derece siyasal bir amaçla kullanılsa da bazı çözümlemelerde tekrarlanan bu tezi artık bir kenara bırakmak gerek-

1 Alevi olmayan Aleviciler bulunduğu gibi, Alevici olmayan Aleviler de vardır.

tiği kanısındayız. Üçüncü taraflar Aleviciliği araçsallaştırıyorsa, birçok Alevici de onları araçsallaştırmaktan geri kalmamaktadır. Hatta hiç de pasif sayılamayacak Aleviciler üçüncü taraflara kendileri çağrılar yapmakta; onların katılımını istismara yönelik ve istenmeyen bir müdahale olarak görmeyip, bundan şikâyet etmedikleri bir yana, çoğunlukla onların ileri sürdükleri görüşleri ve kanıtları da alıp kullanmaktadırlar. Kaynak kullanımı [*resource mobilization*] teorisi,[2] yeterli kaynaklara sahip olmayan hareketler açısından, protestolarını yaygınlaştırmak için üçüncü taraflara dayanmanın gereğini vurgulamaktadırlar.

Demek ki sorun, ittifak stratejileri ve dinamik güç dengeleri bağlamında gündeme gelmektedir. Hiçbir Alevici ötekilere göre, dış desteklerden vazgeçebilecek kadar merkezî bir yere sahip değildir. Her biri içeride kabul ettirmeye çalıştığı tanıma dışarıdan destek aramaktadır. Demek ki tanım ve üçüncü taraflarla ittifak mücadeleleri, iç hegemonya için verilen mücadelelerle eklemlenmektedir.

1990'larda Alevi sorunu Türkiye gündeminin en önemli meselelerinden biri haline gelir. Tüm önemli siyasal aktörler Alevilik tartışmalarına karışır ve onu sahiplenmeye çalışırlar. Her biri açısından onu kendi yorum çerçevesine göre yeniden yerli yerine oturtmak ve Alevileri kendi özel davasının müttefikleri haline getirmek söz konusudur. Bu amaçla hepsi benzer davranışlar sergilerler: Yayınlar, konferanslar, söylevler, vb. yollarla tarihe başvurarak kendi Alevilik yorumlarını öne çıkarmaya çalışırlar; buna koşut olarak, kendilerine en yakın hissettikleri Alevicileri desteklerler. Savundukları tavırlar karşılıklı bağımlılık içindedir ve Alevici başrol oyuncularına da yakından bağlıdır.

2 Kaynak kullanımı teorisi, "toplumsal hareketleri, sınırlı maddi, bilişsel kaynak bulunmasının yol açtığı zorlayıcı etki sonucunda, hali hazırdaki en iyi stratejilere başvurarak taraftarlarını seferber eden ve davalarının önünü açan akılcı ve kolektif karar mercileri olarak kabul eder"; H. Kitschelt, "Political opportunity structures...", a.g.m., s. 59.

ÜÇÜNCÜ TARAFLARIN TAVIR ALIŞLARI

Kemalist çizgi

Laikliğin ve üniter devletin ateşli savunucuları olan kemalistler, yine de Aleviliği gündeme taşımak konusunda öncülük yapmışlardır; 1989'da Alevilik hakkında bir makale dizisi, sonra da Hamburg'daki Alevi haftası sırasında geliştirilen bildirgeyi yayımlayan *Cumhuriyet* gazetesi geniş bir kamusal tartışma başlatıyordu. O zamandan beri bu gazete Alevicilerin faaliyetlerini aktarmakta ve bu konuyu gündemde tutmaktadır.

1990'larda Kemalistler Alevileri cumhuriyetin bekçileri ve İslâmcılık umacısına karşı laikliğin güvencesi olarak bayrak etmişlerdir. Ağustos 1994'te iki yazar Alevilik hakkında bir yazı dizisi kaleme alır ve buna "Kırklar Meclisi" başlığını koymak isterler. Ama *Cumhuriyet* yönetimi "Alevilik ve Şeriat" başlığını tercih eder. Bu başlık, gazetenin konuya vermek istediği yönelişi ortaya koymaktadır: "Çünkü Anadolu'da Alevilik olayı incelenmeye başlandığında görülecektir ki Alevilerin tarihi bir anlamda "şeriat"a karşı mücadele tarihidir."[3] Tüm dizi bu minvalde devam eder: "Arap uleması Osmanlı sarayını işgal edince Alevi Anadolu halkına saldırılar başlıyor."[4] Burada Kemalist söylemin bazı klasik karşıtlıklarına rastlıyoruz: Anadolu'ya karşı İstanbul sarayı, halka karşı ulema, burada Alevi ile özdeşleştirilen Türk'e karşı Arap.

Bu ani hayranlık nereden kaynaklanıyor? 1990'ların başında Aleviliğin yeniden keşfedilmesi, kendilerini ihmal edilmiş halkın, seçkinci ve müstebit diye damgalanan Kemalist devlet tarafından ezilen periferinin sözcüsü olarak tanıtan İslâmcıların karşısında, kemalistlerin de kendilerine bir "halk" teminatı bulmasını sağlamıştır. O zaman Kemalistler Alevileri "gerçek" halk diye sunar ve onların yaşam tarzlarının "Araplaşmış" İslâmcılardan daha bozulmamış olduğu hükmüne varırlar. Laik militanlar, "Arap" ve "gerici" İslâm'a karşıt, laik –Alevilerde

---

3 Cemal Şener, Miyase İlknur, "Dizi yazıya sunuş", *Cumhuriyet*, 16 Ağustos 1994.

4 Cemal Şener, Miyase İlknur, *Alevilik ve Şeriat*, İstanbul, Ant, 1995, s. 28.

bulunduğu varsayılan kadın-erkek eşitliği öne çıkarılır– ve modernist bir Türk kültürünün ilkörneği olarak algılanan Alevilik konusunda naif bir coşku sergilemeye başlarlar. Hatta bazıları, hissettikleri bu yakınlıktan ötürü, Alevi olmak isterler. Kemalistler o zamandan beri kendilerini, gericiliğin kurbanları olarak kabul ettikleri Alevilerin koruyucusu olarak görmektedirler.

Ama bu öne çıkartılışın bir de öbür yüzü vardır. Alevicilik Kemalistler açısından sadece İslâmcılığa değil, Kürt milliyetçiliğine de karşı koymak için bir fırsat oluşturmaktadır: Aleviliği hem modern, hem de Türk diye tanımlarlar. ADD (Atatürkçü Düşünce Derneği), modernist bir Türkçülüğün taşıyıcısı olarak gösterdiği Hacı Bektaş Veli gibi figürler etrafında düzenli kültürel etkinlikler örgütlemektedir. Bununla birlikte Kemalistler, modernite ve Türklük dışında, Aleviliğin özgül yanlarını hiçbir zaman öne çıkarmamakta ve onların gözünde ülkenin birliğine zarar verecek her türlü özerk hak talebine karşı çıkmaktadırlar.

Radikal sol hareketler

Radikal sol gruplar devlete sadık bir Alevilik konusundaki kemalist görüşü yalanlar ve Alevilerin baş düşmanı olarak Sünnileri değil de "egemen sınıfları" gösterirler. Aleviler solcular açısından destek alman ve militan devşirilen bir taban oluşturur; üstelik bu solculardan bazıları da 1990'larda "Alevileşme" sürecinden geçmiştir. Hepsinin Aleviliğe yaklaşımı aynı değildir. Pek çoğu illegal olduğu için, legal bir örtüleri bulunduğunda bile siyasetlerinin dış hatlarından içeri sızmak kolay değildir.

Bazıları 1970'lerde iki akım arasında yapılan ittifakı yenilemeye çalışmıştır. Örneğin TKP'nin Londra kanadının yöneticisi olan Rıza Yürükoğlu, Marksizm ile Alevilik arasındaki karışımı, Alevilere seslenen dergiler çıkararak[5] ve Alevileri hareke-

5 *Kavga* (1990-1992), sonra *Kervan* (1992-1995).

tinin bünyesinde örgütlemeye çalışarak günün modasına uygun bir biçimde yeniden yoğurmaya çalışmıştır.

DHKP-C (Devrimci Halk Kurtuluş Partisi-Cephesi) ise dini halkın afyonu olarak geriye itmemekte, tam tersine saygıdeğer halk geleneği konumuna yükseltmektedir. Aleviliği toplumsal ve siyasal bir hadise, haksızlığa karşı halk direnişinin ifadesi olarak kabul eden bu hareket Ali, Zülfikâr, sazını havaya kaldırmış Pir Sultan –kimi zaman sazın yerini bir kalaşnikov almaktadır– gibi simgeleri öne çıkarır. DHKP-C, bir Alevi örgütü gibi görünmek istemese de, 1990'ların sonunda Almanya'da Alevilere hitap ettiği açık olan *Kerbela* dergisini yayımlamıştır. Hatta bir Alevi gençlik kolu kurmuş (Al-Genç), bu örgütlenme Almanya'nın çeşitli kentlerinde kısa bir süre görünüp sonra kaybolmuştur.[6]

Bununla birlikte birçok sol örgüt Alevicileri, tabanlarını altlarından çekmeye çalışan devlet yanlısı gericiler olarak görmekte ve devlet tarafından yönlendirildiklerinden kuşkulanmaktadır. İşçi Partisi lideri ve devlet kurumlarının ateşli savunucusu olan Doğu Perinçek, Aleviciliği emekçileri ve ulusu böldükleri gerekçesiyle, çoğunlukla bölücülükle suçlar. Alevilik ile devrimci sol arasındaki yakınlaşma yeniden itibar kazanırken, her türlü özerkleşme girişimi ise ağır bir dille mahkûm edilmektedir.

Son olarak, 1980'den önce sosyolojik bakımdan ağırlıklı olarak Alevilerden oluşan bazı radikal küçük gruplar, Marksizmle harman edilmiş bir Alevi kimliğine vurgu yapmaktadır. Alevici kitle hareketine ve hem Türklerin hem de Kürtlerin Aleviciliğe getirdikleri milliyetçi yorumlara tepki olarak, esas olarak Avrupa'da üslenmiş Zazaca konuşan (hem Alevilerden hem de Sünnilerden oluşan) küçük bir grup ise Zazaları, hem Türk devletinin, hem de Kürt milliyetçiliğinin kültürel baskısından kurtulması gereken ayrı bir ulusal topluluk olarak tasavvur etmeye başlamıştır. İktidara karşı girişilen Dersim isyanı (1936-1938) yeniden yorumlanarak, Kürt veya Alevi değil, Zaza yanı öne çı-

6 Bu militanların kullandığı taktik, mevcut Alevi derneklerine girdikten sonra gençlik gruplarını kendi denetimlerine almaya çalışmaktı.

karılır. Bu akımın etki alanı çok sınırlıdır. Bazı eski sol militanlar bu söylemi kabullense de, pek çoğu bunu Türk gizli servisinin Türk ve Sünni milliyetçilerden yana tepkileri provoke etmeye yönelik bir manipülasyonu olarak görmektedir.[7]

Kürt milliyetçileri

Aleviler Kürt milliyetçiliği içinde uzun süre tarihsel nedenlerden ötürü marjinal bir konumda kalmışlardır: Osmanlı İmparatorluğu, Sünni Kürtleri çevre bölgelerde asi *kızılbaş*'lara karşı merkezî iktidarın uzantıları olarak kullanmış, bu da Kürtçe konuşan bazı Alevi ve Sünni aşiretleri arasındaki düşmanlığı körüklemiştir.[8] 1920 ve 1930'ların Kürt isyanlarında, bu durum her mezhep grubunun ayrı ayrı seferber olmasına yol açmıştır. PKK asıl gelişimini Kurmanci konuşan Sünni ağırlıklı bir bölgede göstermiştir;[9] aynı şey Kürt milliyetçi partileri için de geçerlidir.[10] PKK, Alevici hareketin Kürt milliyetçiliğiyle rekabet içinde olduğu, hatta bir tehdit oluşturduğu kanısındadır ve devletin Kürtleri bölmek için bu hareketi teşvik ettiğinden şüphelenmektedir. Alevici Kürtleri, devlet yanlısı, şoven ve Kemalist diye nitelemektedir.[11] Parti saflarında yer alan Alevilere yönelik kuşkuların ve temizlik harekâtlarının kaynağı budur.[12]

---

7 M. van Bruinessen, "Aslını...", *a.g.e.*, s. 15-18.

8 H. Bozarslan, *La Question kurde...*, *a.g.e.*, s. 250.

9 Nüfusun çoğunluğunun Zazaca konuştuğu ve Alevilerin çoğunlukta olduğu bir bölge olan Tunceli, PKK'nın yerleşmekte en çok güçlük çektiği ve diğer radikal hareketlerin en sert rekabetiyle karşılaştığı bölgedir. PKK içinde de tamamen Alevilerden oluşan gruplar yer almıştır, ama bunlar partinin politikasından ayrı bir çizgi izliyorlardı. H. Bozarslan, *La Question kurde...*, *a.g.e.*, s. 270.

10 Örneğin 1995 genel seçimlerine katılan HADEP (Halkın Demokrasi Partisi) Sünni ağırlıklı kentlerde önde giderken, Alevi bölgelerinde veya karma nüfusun yaşadığı bölgelerde çok daha düşük oy topladı. (Gerçi son yıllarda bu durumun değiştiği söylenebilir).

11 Örneğin bkz. R. Doğan, "Kürt Alevisi nasıl Türk Alevisine dönüştürüldü", *Özgür Ülke*, 12 Ağustos 1994.

12 Örneğin PKK'nın tek Alevi komutanı ve Tunceli sorumlusu olan Dr. Baran (gerçek adı, Müslüm Durgun) 1994 başında şüpheli bir biçimde ölür. PKK'ya

Bununla birlikte bu karşıtlık politikası yavaş yavaş yaklaşma girişimlerine dönüşmüştür. PKK 1978'de ilk kurulduğunda kökten karşı-dinciydi. 1980'lerin sonundan itibaren İslâm'ın köylüler üzerindeki egemenliğini anlayıp dinî alanı –legal veya illegal– İslâmcı partilere kaptırmama kaygısıyla bu tavrını gözden geçirdi, pek inanmadan da olsa dinle uyum sağladı. Hatta Sünni din adamlarını kendi bünyesinde örgütlemeye bile girişti. Ama Sünnilikle bu yakınlaşma bazı Alevileri Kürt milliyetçi hareketinden uzaklaştırdı ve belki de Alevi özerklik arayışını güçlendirdi.

1993'teki Sıvas olaylarından iki gün sonra, Erzincan'ın çoğu Kürtçe konuşan ve Alevi olan bir bölgesinde yer alan bir Sünni Türk köyündeki 33 kişi katledildi. Birçok ipucu bunun PKK'lı Alevi militanlarca girişilmiş bir intikam eylemi olduğunu düşündürüyor. Aslında bu olaylar daha geniş çerçeveli bir yönelim değişikliğine işaret ediyor: Sünni politikasının neleri kaybettirdiğinin ve Aleviciliğin Kürtleri bölebileceğinin bilincine varan PKK, Alevilere doğru yönelmiş, önce Sıvas, ardından da Gazi olaylarının birçok Aleviyi devletten uzaklaştırmasının yarattığı ortamdan da istifade etmeyi tasarlamıştı. 1990'ların başına kadar Kürtçe konuşan Alevilerin çok azı PKK'ya sempati duyarken, 1994'e gelindiğinde PKK onlar arasında belli bir destek kazanmıştı.[13] Buna paralel olarak Alevilerin bir bölümü de PKK'nın yönetim kademesinde yer almıştır.[14]

Bu politika değişikliği aynı zamanda stratejik bir zorunluluktan kaynaklanmaktadır. 1992'den beri güneydoğuda askerî açıdan gerileyen PKK faaliyetlerini Tunceli, Malatya, Elazığ, Adıyaman veya Sıvas gibi komşu bölgelere yaymaya çalışmaktadır, ama buraları da Alevi nüfusunun yoğun olarak bulunduğu illerdir. Daha sonra örgüt Tokat, Yozgat ve Amasya üzerin-

---

göre, bölge koşullarına uygun bir gerilla stratejisi geliştirmekte başarısız olduğu için intihar etmiştir.

13 M. Van Bruinessen, "Kurds, Turks, and the Alevi revival in Turkey", *Middle East Report*, sayı 200 (Yaz 1996), s. 9-10.

14 1999'da PKK'nın merkez komitesindeki on üç üyesi içinde Tuncelili iki Alevi vardı. Tolga Şardan, "Erbakan mesaj gönderdi", *Milliyet*, 27 Şubat 1999.

den kuzeye çıkıp Karadeniz'e kadar uzanmayı dener. Büyük çoğunluğu Türkçe konuşan bu bölge dinî açıdan karma bir nüfusu barındırmaktadır. O zaman PKK Alevilere dayanmaya çalışır.[15] Kendini tüm ezilenlerin savunucusu gibi gösterir; somut olarak bakıldığında da, militanlar Sünni köylerine saldırıp Alevi köylerinde destek ve sığınak ararlar. PKK lideri Abdullah Öcalan 1999'da şu açıklamayı yapar: "Amaç savaşı Türkiyelileştirmek ve dağlık bölgede yaşayan yoksul Türkmen Alevileri örgütleyip bu hareketin içine sokmaktır."[16]

PKK, bu askerî kampanyalara koşut olarak, kendi Alevilik versiyonunu vazeden ideolojik bir taarruza da geçer. Mayıs 1994'ten itibaren Avrupa'da *Zülfikâr* adında, Kürtçe konuşan Alevilere seslenen bir dergi çıkarır.[17] Dergi okuyucularını, Alevilik ile Türklüğü birleştiren devlet propagandası ve Türk ve Sünni devlet kurumlarıyla işbirliği yapan Alevi burjuvaları konusunda uyarır. Aleviliği, devletin Aleviliği asimile etmek, İslâmlaştırmak ve Türkleştirmek için kullandığı bir araç olarak tanıtılan Bektaşilikten ayırır; Aleviliğin kökeninde bir Kürt direniş kültürü olduğunu iddia eder.[18] Sol hareketler için olduğu gibi, burada da Aleviliğin isyan geleneğini öne çıkarmak, ama bu siyasal boyutu etnik söylemle ilişkilendirmek söz konusudur. PKK, tüm bu grupların Türk devleti tarafından ezildikleri iddiası temelinde, Alevileri, Müslümanları ve Yezidileri kapsayan daha geniş bir platform oluşturmaya çalışır. Kürt milliyetçileri de Alevilik hakkında bu anlayışa uygun eserler yayımlarlar.

---

15 Bkz. örneğin S. Öztürk, "PKK'nin hedefi Karadeniz", *Sabah*, 10 Temmuz 1998.

16 Tolga Şardan, "Erbakan...", a.g.m.

17 Militanların söylediklerine göre, bu dergi 10.000 basmaktadır. Mayıs 1996'ya kadar Türkiye'de de *Çağdaş Zülfikâr* diye bir dergi çıkmış, ancak bu derginin hemen her sayısı toplatılmıştır.

18 Derginin savunduğu Alevilik anlayışları sürekli değişir: Alevilik kimi zaman İslâm'ın parçası olarak kabul edilir, kimi zaman da İslâm'ın dışında görülür.

Türk milliyetçileri

Ama Alevilik hakkında etnik bir görüş geliştirenler sadece onlar değildir. Türk milliyetçileri de –kısmen de Kürt milliyetçilerine karşı– Alevilik alanına yeniden girmişlerdir. 1970'lerin sonlarındaki kutuplaşma, özellikle de milliyetçi militanların sorumluluğunun gün gibi ortada olduğu Alevi katliamları, Alevilerle ilişkilerini çok bozmuştu. Milliyetçiler bu olaylardaki sorumluluklarını tamamen inkâr etmiş, olayları polisiye hadiseler olarak hasıraltı etmeye veya 1980 öncesi "anarşi" ortamı içinde gürültüye getirmeye çalışmışlardı.[19] Darbe öncesinin milliyetçileri içinden çıkan akımlar, 1980 sonrasının siyasal bağlamı içinde daha saygın bir görüntü edinebilmek için, bu Alevi düşmanı imajını silmeyi denerler.

Ayrıca Alevici kitle seferberliği ortaya çıktığından beri, MHP Alevilere yönelik bir açılım politikası izlemekte, hatta kimi zaman onlara kur yapmaktadır. Hareket onlarla ilişki kurmaya uğraşmakta, kendi fikirlerine yakın dedelere söz hakkı tanımaktadır. Nisan 1999 seçimleri arifesinde parti ayırım yapılmamasını, "gönüllerin herkese açılması"nı ve herkesin özellikle de Alevilerin "gönüllerinin kazanılması"nı buyuruyordu.[20] Hatta parti birkaç da Alevi aday çıkarıp onların çıkarlarını savunmaya hazır olduklarını açıklıyordu.[21] Bu dönüm noktası, basit bir seçim taktiği olmanın ötesinde, MHP'nin özellikle 1999 seçimlerindeki zaferden sonra, daha geniş bir milliyetçilik anlayışını ve "daha açık" bir İslâmileşmeyi öne çıkaran genel yönelişi içinde değerlendirilmelidir.[22]

Bununla birlikte Aleviliğin milliyetçi öğreti içine yeniden katılması, Aleviliği İslâm öncesi Türk dininin özü olarak öven 1960'larm şamanist tezlerine geri dönüldüğü anlamına gel-

---

19 Tanıl Bora, Kemal Can, *Devlet, Ocak, Dergâh. 12 Eylül'den 1990'lara Ülkücü Hareket*, İstanbul, İletişim, 1999, 5. baskı, s. 493.

20 "Bahçeli: Alevi vatandaşı kucaklayın", *Hürriyet*, 8 Nisan 1999.

21 "Desteğe hazırız", *Sabah*, 24 Ekim 2000.

22 Milliyetçilerin Alevilere karşı politikası Sünni İslâm'a yönelik politikalarına göre, son derece pragmatik biçimde, hiç ideolojik olmayan bir tarzda değişmektedir. T. Bora, K. Can, *Devlet...*, *a.g.e.*, s. 485-486.

mez. Tam tersine söz konusu işlem, Türklüğü ve İslâm'ı bütünleştiren yeni bir bakış açısı içinde gerçekleştirilmektedir. Alevilik, başka yerlerde yok olmuş şamanist unsur kalıntılarını da içeren, tamamen Türklere özgü bir kültür olarak kalsa bile, artık İslâm'a karşıt bir konumda değil, onun içinde değerlendirilmektedir. Sadece Türklere özgü bir İslâm'ın taşıyıcısı olarak taltif edilen Aleviler, böylelikle Türk-İslâm sentezi çerçevesiyle bütünleştirilmektedir. O zaman Aleviliğin Müslüman boyutu öne çıkarılır, yeri geldiğinde de Sünnilikle olan farklılıkları biraz törpülenir. Asimilasyoncu bir yaklaşımla, Alevilerin de şeriatın farzlarına uymak zorunda oldukları konusunda herkes ağız birliği eder. İslâm'a bağlama yönündeki bu girişim çoğunlukla Bektaşilik üzerinden yürütülür, Bektaşilik de sadece Anadolu'nun Türkler tarafından fethi ve İslâmlaştırma misyonuna indirgenir. Ayrıca, Kemalistlerin Kurtuluş Savaşı'nda Alevilere atfettikleri rol de milliyetçiler tarafından öne çıkarılır; onlara göre, Alevilerin Kurtuluş Savaşı'nda önemli bir pay sahibi olmalarının nedeni milliyetçilikleridir.

Milliyetçilerin Alevileri reddetmesinde uzun süre birinci neden olan anti-komünizm tam anlamıyla aşılmış olmasa da, artık belirleyici değildir: Bundan böyle söz konusu olan Aleviliği sol gelenekten koparıp[23] Müslüman ve milliyetçi bir kimlik içine katmaktır. Milliyetçiler, Alevileri laikliğin bekçisi olarak gören anlayışı yadsımakta, bunun Kemalistler ve özellikle de sol tarafından yıkıcı amaçlarla uydurulduğunu ileri sürmektedirler.

Bu fikirlerin, eskiden MHP'ye yakın olan, sonra ANAP'a geçen Kültür Bakanı Namık Kemal Zeybek'i etkilediğini ve bu bakanın 1990'dan itibaren Hacıbektaş şenliğini devlet himayesine aldığını hatırlatalım. Kurumlara bu yakınlık, Diyanet İşleri Başkanlığı'nda dönemin Alevilikten sorumlu müfettişi olan Abdülkadir Sezgin'in yazılarının 1989'dan beri milliyetçi haftalık dergi *Yeni Düşünce*'de yayımlanmasıyla da kendini göstermektedir.

---

23 Milliyetçi bir dergi Hacıbektaş şenliklerinin "1 Mayıs gösterilerine dönüştürülmeye çalışıldığından" ve bunun getireceği ahlâksızlıktan yakınmaktadır; *Yeni Düşünce*, 28 Ağustos 1987.

Kemalistler gibi milliyetçiler de Türk etnik söylemi çevresinde toplanmışlardır; bununla birlikte onları Kemalistlerden ayıran, işin içine dinî boyutu da katmalarıdır. Yine de, etnik boyut üzerindeki bu ısrar onları bir ölçüde İslâmcılardan da ayırmaktadır.

İslâmcılar

1993'teki Sıvas olayları[24] ve olayların ardından İslâmcılardan gelen, bazı Alevilerin hakaret olarak değerlendirdiği bir dizi beyanat,[25] birçok Alevinin İslâmcıları en büyük düşmanları olarak görmesine yol açtı. Ama İslâmcılar kendilerine yönelik her türlü Alevilik karşıtlığı yakıştırmasını yadsırlar. 1990'lardan beri Alevilerle diyalog kurmayı denemektedirler. 1994 belediye seçimlerinden önce Refah Partisi Alevilerle –özellikle de CEM Vakfı'yla[26]– yakınlık kurmaya çalışır ve hatta birkaç da Alevi aday gösterir.[27] 1995 genel seçimlerinden önce tüm Müslümanların kardeş olduğunu ilan eder ve Alevilere eşit muamele vaatleriyle birlikte kur yapar. Refah Partisi'nin halefi olan Fazilet Partisi 1999'da Tunceli'de Alevi adayları listesine alır; Mersin'de listenin ikinci sırasında Ehl-i Beyt Vakfı'nın başkanı olan Fermani Altun yer almaktadır. İslâmcı partiler Aleviler nezdindeki girişimlerini bu şekilde artırırken, kendilerini Sünni olarak değil, Aleviler de dahil olmak üzere mü-

---

24 Kalabalık güruh oteli İslâmcı sloganlar atarak ateşe vermiştir; Sıvas'ın RP'li belediye başkanı Temel Karamollaoğlu kalabalığa nutuk atmış ve itfaiyecilerle güvenlik kuvvetlerinin müdahalesini kolaylaştırmak yönünde hiçbir çaba göstermemiştir. 1995-2002 arasında Sıvas milletvekili seçilmiştir. 1996'da Adalet Bakanı olan, Refah Partisi'nin en önde gelen isimlerinden Şevket Kazan, Sıvas davası sanıklarının avukatlığına talip olmuştur.

25 Fazilet Partisi'nin genel sekreteri olan Recai Kutan 1998'de Suriye'yi PKK'ya karşı gösterdiği hoşgörüden dolayı eleştirmiş ve "ülke nüfusunun yüzde 90'ı Sünni iken Suriye'yi bir nevi sapık Alevi anlayışı içinde olan ve kendilerine Nusayri denilen yüzde 10'luk bir azınlık yönetiyor" diye demeç vermiştir; "Kutan'dan Alevi gafı", *Sabah*, 7 Ekim 1998. Kendi partisi de dahil olmak üzere, çeşidi yerlerden gelen çok sayıda tepki üzerine, kamuoyu önünde açıkça özür dilemek zorunda kalmıştır.

26 Bkz. daha yukarıda s. 92.

27 Bkz. *İzlenim*, Şubat 1994.

minlerin partisi olarak göstermeye uğraşırlar. AKP de (Adalet ve Kalkınma Partisi) bu tavrı sürdürecektir.

Ama İslâmcıların ilgisi basit bir seçim hesabının ötesindedir. 1990'ların başından beri Alevilik hakkındaki tartışmalara katılmaktadırlar. İslâmcı *Vakit* gazetesi bu konudaki tartışmalara ve tavırlara sayfalarında en sık yer veren yayın organlarından biridir. İslâmcıların Alevilik hakkındaki görüşü, milliyetçilerinkine yakındır. Çeşitli eğilimler arasındaki önemsiz farklılıklara karşın, bir ana fikir öne çıkmaktadır: Aleviliğin İslâm'a aidiyeti olumlanır ve Alevilerin özgüllüğü sistemli bir biçimde küçültülür, hatta toptan inkâr edilir: "Aleviler[in] de, Sünniler[in] de aynı Allah'a, aynı kitaba ve aynı peygambere inandıkları..."[28] Buna, bir ilhak stratejisi eklenir: Örneğin 1999'da bir FP yetkilisi, "Alevilik eğer Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e bağlılık ve onlara hürmet ise her Müslüman Alevidir" der.[29] Birkaç yıl sonra AKP başkanı ve başbakan Tayyip Erdoğan, bu görüşü daha da ileri götürür: "Alevi, 'Hz. Ali'ye tâbi olanlar' demek ve ben kendim Hz. Ali S.A. gibi yaşamaya gayret ediyorum. O zaman ben onlardan daha Aleviyim."[30] Birçok İslâmcı, Aleviliği bir Türk İslâmı biçimi olarak sunarlar. Aleviliğe ilişkin İslâmcı ve milliyetçi görüşler arasındaki vurgu farkları, sola karşı tutucu bir Alevilik yorumundaki örtüşme karşısında önemlerini yitirirler. İslâmcılar kendilerini, imanın nihayet özgür bırakılması için "materyalistler"e karşı gerçekleştirilen müminlerin büyük birliği içinde Alevilerin müttefiki olarak gösterirler. Alevi örgütlerinin çoğunun Alevileri kendi saflarında tutabilmek için dinsiz yapmaya, Alevileri camilerden uzaklaştırmak için cemevlerini öne çıkarmaya uğraşan solcuların kışkırtmalarının kurbanı olduklarını kabul ederler.

İslâmcı ve milliyetçi medya, kendilerini yakın hissettikleri Alevicilerin, yani CEM ve Ehl-i Beyt vakıflarının bütün etkin-

---

28 "Erbakan: Alevi-Sünni kardeştir", *Zaman*, 1 Haziran 1995.

29 Ehl-i Beyt Vakfı'nın Mart 1999'da, seçimlerden kısa bir süre önce toplanan üçüncü kurultayının açılış töreninde; kaynak: S. Türesay, "FP, Alevi Kurultayı'nda", *Hürriyet*, 14 Mart 1999.

30 Timur Soykan, "Alevi tepkisi artıyor", *Radikal*, 9 Ekim 2004.

liklerini yayın organlarında yansıtmaya özen gösterirler. Buna karşılık diğer örgütleri ya hiç anmaz ya da eleştirirler.

İran

Alevilik kavgasına karışan üçüncü taraflar yabancı da olabilirler. İran 1979'a kadar Alevilere yönelik kesin tasarılar dile getirmemiştir. Buna karşılık İran devrimini uluslararasılaştırma politikası Türkiye'ye büyük önem vermektedir ve hiç gecikmeden Alevilere yoğunlaşmıştır. İran devriminin düşünürlerinin eserleri Tahran'da Türkçe'ye çevrilip yayımlanır; bu eserler başlangıçta, bazı Sünni dinci çevrelerin aksine, Aleviler tarafından pek iyi karşılanmaz. Nitekim Alevilerin çoğunluğu bu devrime antipati duymakta, İran rejimini o kadar lanetlenen şeriat rejimiyle ve tam bir gericilikle özdeşleştirmekte, Alevilikle On İki İmamcı Şiilik arasındaki ortak noktaların azlığını da bir kanıt olarak ileri sürmektedirler.

Ama Alevici kitle örgütlenmesi sırasında kimlik tartışmaları yoğunlaşırken, bu Şii yorumlar yeni bir atılım gösterir. Alevi yayınevlerinin Alevilik hakkında Şia yanlısı bazı eserler yayımlamaları da bunu yansıtır. İran, Şii ortodoks bir Alevilik versiyonunu öne çıkarmakta, bunun merkezine de Ehl-i Beyt sevgisini yerleştirmektedir. Aleviler, Osmanlı baskısı, tecrit edilmeleri, sonra da laik bir devlet çerçevesinde asimile olmaları yüzünden köklerini unutmuşlardır ve artık bu kökleri yeniden öğrenmelidirler. İran, kendi ülkesinde din eğitimi almaları için Alevilere burslar dağıtır. Bazıları 1990'da geri dönüp Çorum'da Ehl-i Beyt Camii'ni kurarlar. 1991'den itibaren iki dergi yayımlamaya başlarlar,[31] ama tahmin edilen başarıyı yakalayamayan bu dergiler kısa ömürlü olur.

Bu gelişmelere koşut olarak, Türkiye'deki Azeri Şiiler ile Aleviler arasındaki temaslar da yoğunlaşır. Büyük kentlere yerleşmiş bazı Şii mollaları, örneğin dinî törenlerini üstlenerek, civarlarındaki Alevileri kendi davalarına kazanmaya çalı-

31 *Aşure* ve *Ondört Mahsum;* her iki isim de Şii çağrışımlıdır.

şırlar. Bir Alevi grubunun Kartal'da 1992'de açılmış bir Caferi camiine bağlandığı belirtilmektedir. Böylece Şiiler, içlerine girerek, nüfuz sahibi kişilerle bağlar kurarak, broşür dağıtarak Alevi örgütlerinin bazı kollarına yaklaşmayı denemişlerdir. Ama söz konusu kişiler ve örgütler, onları İran tarafından finanse edilmekle suçlayıp dışlayarak, olumsuz tepki göstermişlerdir. Bununla birlikte Ehl-i Beyt Vakfı kurulunca bu eğilim yeni bir soluk kazanmıştır. Örneğin Fermani Altun, Türkiye'deki Azeri cemaatinin önderi olan Selahattin Özgündüz'le iyi ilişkiler sürdürmektedir.

Anlam için verilen açık mücadele

Bu kısa ufuk turunun ardından, Türkiye'deki siyasal aktörlerin hepsinin artık Aleviliğin varlığını tanıdıkları ve 1950'lerde, 1960'larda, özellikle de 1970'lerde görülen biçimde bir Alevi karşıtlığından sakındıkları açıkça saptanmaktadır. Ayrıca bu üçüncü tarafların hepsi, tabanlarındaki Sünni çoğunluktan ötürü sıkıntı yaşasalar bile, Alevilere kur yapmaktadır.

Tarafların her biri, Aleviliğin "içeriği"ni, sınırlarını, aidiyet ölçütlerini ve onu hangi düzeyde algılamak gerektiğini belirlemeye uğraşmaktadır. Bazıları siyasal bir okuma gerçekleştirirken (Kemalistler ve genelde sol), kimileri toplumsal (solun bir kolu), kimileri etnik (Kürt, Türk ve Zaza milliyetçileri ve daha sınırlı bir ölçüde Kemalistler), hatta dinî (İslâmcılar ve belli sınırlar içinde Türk milliyetçileri) yorumları öne çıkarmaktadırlar.

Gerek Aleviciler gerekse üçüncü taraflarca beslenen bu "kadraj" çatışmalarını, Hacı Bektaş figürü gayet güzel yansıtmaktadır. Hacı Bektaş, Bektaşilerin hepsi ve Alevilerin büyük çoğunluğu tarafından evliya kabul edildiği ve İslâm'ın diğer yorumları karşısında Alevilerin özgüllüğüne işaret ettiği ölçüde, Alevilik içindeki merkezî figür olarak kabul edilebilir. Bu nedenle ona bir anlam, haliyle tarihsel olgulara dayandırılmış bir anlam vermek ayrı bir önem kazanmaktadır. Ama 14. yüzyılda yaşadığı belirtilen bu yarı efsanevi evliyayı sanatsal bir belirsizlik kuşatmaktadır. Yazıları için de aynı şey söz konusu-

dur: Menakıbnamesinin (*Vilayetname*) iki versiyonunun farklı nüshaları elimize ulaşmıştır. Eserleri birçok kez ve gözle görülür farklılıklarla yayımlanmıştır.

Sünni yazarlar, "Hacı" nitelemesine dayanarak onu dinî ortodoksluğun sözcüsü gibi tanıtırlar. Alevilerin çoğunluğu ise onu İslâm'ın biçimsel akidelerine karşı kuşkucu davranan, heterodoks bir veli olarak görürler. Türkçü bileşen üzerinde duranlar açısından Hacı Bektaş öncelikle görüşlerini Arapça veya Farsça değil Türkçe yayarak, gerileme içine girmiş Türk dilini kurtaran kişidir. Başkaları ise, Kemalist popülizme uygun bir üslûpla, onu kitleleri eğitip cahil halka ilim ve irfan yolunda rehberlik etmiş bir önder olarak görürler. Solcu yazarların gözünde ise, Hacı Bektaş sömürülen köylüler adına mücadele eden devrimci bir önder olacaktır.

Aleviciler ile üçüncü taraflar arasında birçok geçit bulunur: Aleviciler kendi görüşlerine yakın üçüncü şahısları düzenledikleri gösterilere davet edip onlara söz hakkı verirler; üçüncü taraflar kendi görüşlerini meşrulaştırmak adına kendilerine yakın Alevicileri konuştururlar. Her üçüncü tarafın kendi Alevici "piyonu" olduğu gibi, her Alevicinin de alan dışından bir "piyonu" bulunur. Bununla beraber üçüncü taraflar her zaman hareketin iç dinamiklerinin bilincinde değildir; kimi zaman kafalarında canlandırdıkları Alevi imgesi hakkında naifçe bir coşku beslediklerinden, bu tasavvura uymayanların ya Alevi olmadıkları, ya kullanıldıkları, daha çok da kendi düşmanları tarafından kullanıldıkları sanısına kapılırlar.

Demek ki dincilere ve laiklere, Sünniler arasında olduğu kadar Aleviler arasında da, üçüncü taraflar içinde olduğu kadar Aleviciler içinde de rastlanır. Her iki mezhebin laikleri ve dincileri arasında koalisyonlar ve yakınlaşmalarla karşılaşılır. Bir tarafta Aleviler, diğer tarafta da Alevi olmayanlar arasında bir karşıtlık söz konusu değildir: Her cephe Aleviler ve Alevi olmayanlardan, Alevicilerden ve üçüncü taraflardan oluşmaktadır. Karşıtlıkların, sürekli olarak üst üste binen ve yeniden oluşturulan siyasal ayrılıklara tekabül ettiği olay örnekleri çoğaltılabilir. Tercihleri aidiyetler değil, siyasal seçimler, dinle ve

köklerle kurulan farklılaşmış ilişkiler belirlemektedir. O zaman Alevilik tamamen siyasal bir kimlik olarak gözükmekte, içeriği de çok daha esnek bir nitelik almaktadır.

Bu tanımlar, asla salt fikirsel olmayan ve kahramanların tek taraflı bilişsel etkinliğinin dışına taşan karşılaşmalar içinde geliştirilmiştir; ama bu tanımlar da dokunulmaz değildir, karşılıklı "hamleler" onları da etkileyebilir. Rekabet içindeki bu tanımlar, her katılımcıya çoğunlukla eşitsiz avantajlar sunmaktadır. Başrol oyuncuları arasındaki karşılıklı belirleyicilikler karmaşık bir yapıdadır.[32] Tanımlar kendilerini aktörlere bu ilişkisel çerçeve içinde kabul ettirmekte, kalıcılık kazanmakta veya çökmektedir.[33]

Dolayısıyla söz konusu tanımlar ancak üçüncü taraflar ve onların yol açtıkları etkileşimler de hesaba katılırsa anlaşılabilir. Demek ki Aleviliği tanımlamak amacıyla verilen mücadele, kapalı değil geçirgen bir mücadeledir; bağlamlara, ortadaki çıkarlara ve tanımlara göre Aleviliğin tabiatı ve sınırları gibi, üçüncü taraflarla ittifakları da değişmektedir. Bu nedenle iktidara birbiri peşi sıra koalisyonların gelmesi, Alevilere olası destek alanı üzerinde önemli sonuçlara yol açmaktadır. Üçüncü tarafların bu tanım çalışmasına katılmaları, alanın dışarıya kapatılmasını engellemekte, zaten Alevicilerle üçüncü taraflar arasında kesin bir sınır çekmenin güçlüğü de bunu göstermektedir.

Bu görünüm nasıl açıklanabilir? Bu anlam mücadelelerinin başlıca dayanağını, karşılıklı tanımanın, bilmenin ötesine uzanan iletişim ağları açtıkları için, medya organları oluşturmaktadır. "Bir toplumsal harekette ana kapışma noktalarından biri, kitlesel seferberliğin taraftarlarınm ve hasımlarının ona bir anlam yüklemek konusunda verdikleri simgesel mücadeledir;

---

32 Bkz. M. Dobry, *Sociologie...*, *a.g.e.*, s. 194-210.

33 Alevicilerin ve üçüncü tarafların işin içine girdiği etkileşimlerde tanımların nasıl doğduğunu belirlemek amacıyla tartışmaların alevlenip tavırların billurlaştığı belirli bir çatışma örneğini, başka bir yerde çözümlemiştik. Elise Massicard, "Les alévis et le discours de l'unité en Turquie depuis les années 1980", Hans-Lukas Kieser (ed.), *Aspects of political language in Turkey (19th-20th centuries)* içinde, İstanbul, İsis, 2002.

onlar, protestonun mânâsının gazetecilerle birlikte ortak üreticisidirler."[34] Ama Aleviciler birçok iç yayın organına sahip olmakla birlikte, ellerinde ne ulusal çapta bir basın organı vardır ne de yakın zamana dek bir televizyon kanalları olmuştur[35] – kendi medya organlarını kabul ettirmeyi başaran İslâmcılardan ve Kürt milliyetçilerinden farklı olarak. Radyoları ve dergileri hemen hemen sadece davaya zaten kazanılmış Aleviler tarafından dinlenmekte ve okunmaktadır. Bu Alevici medya yokluğu önemli bir sonucu da beraberinde getirmektedir: Alevici olmayan izleyiciler nezdinde temsil edilebilmek için, kamuoyuna ulaşabilmek için kendi davalarına kazanamadıkları, üçüncü tarafların görüşlerini, çıkarlarını ve yorum çerçevelerini yansıtan basın-yayın organlarına bağımlı durumdadırlar. Bu durum, söz konusu tarafların Alevi sorununa hiç yer vermeyecekleri anlamına gelmez; zaten 1990'ların başından beri konunun gündemin baş köşesine yerleşmesi de bunu kanıtlamaktadır. Ama sorunu, mutlaka Alevicilerin ayrıcalıklarına göre belirlenmeyecek anlarda ve çerçevelerde işleyeceklerdir. Alevici olmayanlar Aleviliği kendi alıştıkları gazete veya televizyon kanalı ve onun dünya görüşü aracılığıyla algılarlar. *Cumhuriyet* okurları gerçek Alevilerin laikliğin savunucusu demokratlar olduklarını düşünürken, İslâmcı gazetelerin okuyucuları Alevilerin yanlış yola sapmış gerçek Müslümanlar olduklarına kanaat getireceklerdir. Ulusal medya organlarına erişim hiçbir Alevicinin tekelinde değildir ve hiyerarşiye de bağlanmamıştır, bu da kakafoniyi artırmaktan başka bir işe yaramaz. Alevicile-

34 Eric Lagneau, Pierre Lefébure, "La spirale de Vilvorde: médiatisation et politisation de la protestation. Un cas d'européanisation des mouvements sociaux", *Les cahiers de CEVIPOF*, 1999, no: 22, s. 240.

35 Birçok Alevi televizyonu tasarısı kısa ömürlü olmuştur. 2005'ten itibaren Avrupa'dan uydu üzerinden yayın yapan ve hem Avrupa Birliği ülkelerinin çoğundan hem de Türkiye'den izlenebilen televizyon kanalları kurulmuştur: Su TV 2005 sonundan itibaren Fransa'dan ve Düzgün TV de Mart 2006'dan itibaren Vestfalya'dan yayın yapmaktadır. Bu kanallar karşıt çizgilerdedir; Su TV'nin giderek Kürt milliyetçisi bir eğilim içine girmesi üzerine AABK bu kanala başlangıçta verdiği desteği kesmiştir. CEM Vakfı da uzun süre CEM TV'yi uydu üzerinden yayın hayatına sokmayı planlamış, kısa süre önce de yayınlar başlamıştır.

rin kendi yorum çerçevelerini dayatmaları bu nedenlerle iyice güçleşmektedir.

Ama bu üçüncü taraflar her zaman destek niteliği taşımazlar: Ancak bazı Alevicileri ve farklı davalara tâbi bir biçimde destekler ve aracılık ederler. Hareket kelimenin dar anlamında desteği, yani dava için doğrudan tavır alan veya yanında yer alan üçüncü tarafları genelde pek yaratamamıştır. Üçüncü taraflar kitle seferberliğini kolaylaştırdıklarında bunu çok belirli bir söylem içine yerleştirmektedirler.

Bu çift yönlü destekler, hareketi birleştirmek ve Alevici alanın sınırlarını çizmek konusunda sonuçta üretken olmamakta, tam aksi yönde etki göstermektedirler. Ayrıca rakiplerin gözünde her grubun meşruiyetini zedelemektedirler. CEM Vakfı başkanı İzzettin Doğan 1994 belediye seçimlerinden önce RP ile yakınlık içine girince, bu partiyle herhangi bir uzlaşma içine girilmesini istemeyen Alevi örgütlerinin büyük çoğunluğu tarafından yuhalanır. Dernekler camiasındaki diğer aktörler tarafından "düşkün" diye nitelenir. Bugünün koşullarında bu yaptırım –eskiden sınırlı bir süre için dede tarafından cemaatten dışlanmayı getirirdi– etkili değildir. Ama hâlâ güçlü bir simgesel ve manevi değeri vardır: Suçlanan kişinin elinden hem Alevileri temsil yetkisi, hem de bizzat Alevilik itibarı alınır. Bu örnekte, üstelik laiklik savunucusu ve demokrat olma iddiası taşıyan talipler, dinî değerlerin savunucusu bir dede olan İzzettin Doğan'ı bu şekilde mahkûm etmişlerdir. Bir Alevicinin üçüncü bir tarafla ittifakı öteki Aleviciler tarafından sürgün edilmesine yol açmaktadır.

Her aktörün kendi ölçeğinde akılcı olan bu ittifak stratejileri taleplerini kabul ettirebilecek, güçlü bir hareket doğmasını fiilen engellemektedir. Bu yüzden Aleviciler, kendilerine maddi veya simgesel çıkar getireceğini veya kendilerini meşru olarak öne çıkarma olanağı sağlayacağını düşündükleri anda, devlet kurumlarından destek talep etmektedirler. Üyelerinin veya himayeleri altındakilerin bağlılıkları karşılığında kendilerinden bekledikleri kazançları bir kenara itememektedirler. Örneğin 1994'te Başbakan Tansu Çiller Diyanet İşleri Başkan-

lığı bütçesinden Alevilere devasa bir meblağ[36] tahsis etmeye karar verir. Bu yardımı almak konusunda en iyi adayın İzzettin Doğan olduğu düşünüldüğü için, derhal bir kardeş kavgası başgösterir. Aralık 1995'teki erken seçim yaklaşınca o sırada DYP'nin lideri olan aynı Tansu Çiller Alevilere 1996 bütçesinden pay ayırmayı vaat eder ve ihtiraslar yeniden zincirlerinden boşanır. İzzettin Doğan yine bu parayı alacak en iyi aday olarak görülmektedir. Ama o dönemin başlıca topluluğu olan ve Aleviliğin bu resmî tanınma olasılığının en yakından ilgilendirdiği Alevi-Bektaşi Temsilcileri Meclisi, "Alevilerin oylarını satmak istemediklerini" gür bir sesle ilan eder, DYP'yi desteklemeyi reddeder ve "rüşvet"in kanıtı olarak gördüğü devlet parasının alınmasına karşı olduğunu açıklar.[37] Her iki örnekte de sonuçta para tahsis edilmeyecektir... Kurumlar tarafından tanınma olasılığı bölücü bir etkene dönüşmüş, hareketin bütünü içinde meşruiyet kaybına uğramasına yol açmıştır.

Demek ki Alevici hareket ve gerçekleştirmeye uğraştığı amaçlar, sadece iç dinamiklerle aydınlatılamaz. Üçüncü taraflarla olan ilişkilerin etkisini ölçmek güç olsa da, bu öbeklenme Alevici alanın dışarıya tam kapatılamamasının olduğu gibi, hareketin parçalanmasının da en temel boyutunu oluşturmaktadır. Aktörlerin hiçbiri, kendi stratejileriyle öteki başrol oyuncularının stratejilerinin "iç içe geçişimleri"ne[38] tam hâkim olamamaktadır.

36 3 milyar TL, yani yaklaşık 2,5 milyon $.

37 Bkz. "Aleviler oylarını satmak istemiyor", *Cumhuriyet*, 30 Kasım 1995.

38 Bkz. Norbert Elias, *Qu'est-ce que la sociologie?*, La Tour d'Aigues, Ed. de l'Aube, 1991.

İKİNCİ KISIM

Hareketin Türkiye'de Kök Salmakta Yaşadığı Güçlükler

BEŞİNCİ BÖLÜM

Türkiye'de Bir Eylem Kategorisi Olarak Kimlikte Görülen Atılım ve Bu Kategorinin Sınırları

Aleviciler etkinliklerini, taleplerinin sahnesi ve hedefi olan devletin çerçevesi içinde yürütürler. Buraya nasıl girerler? Yetkililer ve diğer siyasal aktörler ne tepki gösterir? Kimlik talepleri kategorisindeki atılımın Türkiye'de 1980'li ve 1990'lı yılların ayırt edici özelliği olduğunu görmüştük. Ama işleyişin ve karşılaşılan kısıtlamaların çözümlenmesi, bu kategorinin kitleleri seferber etse de meşruluk kazanamadığını göstermektedir.

"LİBERALLEŞME"DEN KİMLİK BUNALIMINA

Türkiye'de "kimlik siyasetleri"nin gösterdikleri atılımla birlikte, birçok gözlemci tabuların sona ermesine, sivil toplumun özerkleşmesine ve çokkültürlülük yandaşlığının kurumlaşmasına alkış tuttu. Bu "patlama" çoğunlukla bir tür "buzdolabı kuramı" çerçevesinde algılandı: Bu kurama göre, kimlikler mevcuttu, ama üniter devletin baskısıyla boğulmuşlar; bu baskı kalkar kalkmaz kendilerini "serbestçe" ifade etmeye koyulmuşlardı. Bu çözümleme türü, kimliğe özcü bir mânâ yüklemekte ve onu bu yanıyla öne çıkartmaktadır; oysa kimlik, geniş ölçüde bizzat kimlik siyasetleri tarafından oluşturulur ve yeniden yaratılır.

Bu tezin ileri sürdüğü başlıca kanıtlardan biri, özel radyo ve televizyonların daha önce benzeri görülmemiş ölçüde gelişmesiydi. Anayasada 1993'te yapılan bir değişiklik, devletin bu alandaki tekeline son vererek yolu açmıştı. Günümüzde Türkiye, en çok sayıda özel medya kuruluşunun bulunduğu bölge ülkelerinden biridir. Bu yayın organları daha önce dışlanmış farklı grupları da –İslâmcılar, Kürtler, Aleviler– içine katarak, kamusal alanı genişletmektedir. Artık bu alanda, daha geniş bir birey yelpazesinin çıkarları ve değerleri ifade edilmektedir. Kimlik, Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki gibi, sadece resmî alanın konusu olarak kalmamakta; geniş ölçüde *tartışılmakta*, talep edilmekte ve itirazlar yükselmektedir. Bu gelişmeler, dünyanın başka bölgelerinde olduğu gibi, o zamana dek özel alan içine hapsolmuş konuların siyasallaşmasına tekabül ederler.

Kimlik siyasetlerindeki atılımı Türkiye'deki iktidar tarzlarının değişmesi ve yeniden oluşturulması bağlamında çözümlemek, kanımızca daha yerinde olacaktır. O zaman, "İslâmî değerlere ve pratiklere yeni katılım, dinî bağnazlıktan çok, İslâmî söylemlerin yapısal çatışmaları, devlete karşı tavırları ve değişim sürecini ifade etme kapasitelerini yenilemelerinin kanıtıdır."[1] Bu söylem, ayrı, özel hakların talebinde bir ifade tarzı haline gelir.

Çeşitliliğin entegrasyonu projeleri

1990'larda birçok siyasal aktör geniş ölçüde sahiplenilen çeşitliliğin entegrasyonuna yönelik projeler dile getirirler. Liberal bir girişime göre, artık geçerliliğini yitirmiş Kemalizmin yerini bir "İkinci Cumhuriyet" almalıdır; bu cumhuriyet hoşgörü, adem-i merkeziyet, ifade özgürlüğü ve çeşitli kimliklerin tanınmasına dayanacaktır. Ama bu projeyi destekleyen Cumhurbaşkanı Turgut Özal'ın 1993'te ölmesinden sonra, bu akımın etkisi hissedilir ölçüde azalır; onunla bir tutulan parti, Yeni Demokrasi Hareketi (YDH) 1995 genel seçimlerindeki ya-

1 Richard Tapper (ed.), *Islam in modern Turkey. Religion, Politics and Literature in a Secular State*, Londra, I. B. Tauris, 1991, s. 47.

nışta, özellikle de kendi bünyesinde bir araya getirmeyi umduğu İslâmcı ve Kürt milliyetçisi söylemler bağımsızlıklarını ilan edince, ayakta kalamaz. YDH –özellikle de seçimlerden önce– Alevilere de yaklaşmayı denerse de, esas olarak Turgut Özal'ın Sünni İslâm'la özdeşleşmesi ve bu hareketle Sünni tarikatlar arasında kurulan ilişkiler yüzünden, Aleviler YDH'nin içinde yok gibidir. Ayrıca birçok Alevi o sırada iktidardaki sosyal demokrat SHP bünyesinde örgütlenmiş ve İslâmcılığa karşı koyabilmek için Kemalizme yaklaşmışlardır.

1990'ların ortasında İslâmcı Refah Partisi üyeleri başka bir önermeyi gündeme getirirler. Yürürlükteki "baskıcı" sistemden daha çoğulcu bir model arayışı içinde, İslâm'ın ilk devirlerine yönelirler: 622-632 yılları arasındaki Medine'yi hem farklı yaşam tarzlarının, kültürlerin, inançların bir arada barış içinde yaşadıkları, hem de İslâm himayesi altındaki siyasal birliğin korunduğu bir model olarak görürler. Hukukî rejimlerin çogulluğu, herkesin kendine uyan yasaya göre yargılanırken bu yasayı başkalarına da dayatmamasını sağlayacaktır. Refah'ın çokkültürlülük siyasetinin savunucularından biri olan entelektüel Ali Bulaç, dinî ayrılıkların kabulü, Mustafa Kemal tarafından 1925'te kapatılan tekkelerin ve tarikatların yeniden yasallaştırılması gibi bazı ortak talepler temelinde, Alevicilerle ittifak kurulmasını bile önerir. Ama yakınlaşma girişimleri 1993'teki Sıvas olaylarıyla birlikte suya düşer: İslâmcı insan hakları derneği Mazlum-Der yapılacak ortak bir açıklamanın Sünnilerin gözünde Alevileri meşrulaştırmasından çekinir; böyle bir yakınlaşmadan yana olan Aleviciler ise Sıvas'tan sonra bunun çok zor kabul edileceğinin bilincindedir.

Bazı Aleviler "kendi" çeşitliliklerini sisteme entegre etmeyi amaçlayan önermeler de dile getirmişlerdir. Bunların içinde en dikkat çekicisi, Tuncelili Alevi işadamı Ali Haydar Veziroğlu'nun 1995'teki Demokratik Barış Hareketi (DBH) girişimidir; bu girişim 1996'da Barış Partisi'ne dönüşür. Programını "kimlik sorunu"nun çözülmesine dayandırır, farklı etnik ve dinî grupların siyasallaşmasını engellemek ve onları milliyetçi olmayacak bir yurttaşlık içine barışçı yoldan katmak için, bu

grupların kültürel haklarının tanınması çağrısı yapar. Devleti, bir halkın ve bir mezhebin hegemonyasından vazgeçmeye davet eder. Bu girişim de, diğerleri gibi, yeni çevrelere doğru genişleyememe engeline takılır. YDH dağıldıktan sonra, birçok eski üye 1998'de topluca BP'ne girerler. Bu parti HADEP'le de (Halkın Demokrasi Partisi) iyi ilişkiler sürdürür: Hatta HADEP 1999 seçimlerinde ittifak önerir, ama BP bunu reddeder: "BP'nin HADEP hakkındaki genel görüşü olumluydu, ama HADEP'in tüm Türkiye'ye yönelik bir parti olması gerekiyordu."[2] Buna karşılık BP, nesnel açıdan onlarınkilere benzer talepler dile getirse de, ne tarikatlarla ne de İslâmcılarla ilişki kurar: Belli bir mezhebi temsil eden Diyanet İşleri Başkanlığı'nın lağvedilmesini ve dinî cemaatlerin özellikle eğitim konularında özyönetimini gerektiren "gerçek bir laiklik" kurulmasını ister.

Demek ki bu projelerin hepsi genelleşme engelinde takılıp kalmaktadır: İslâmcıların tasarıları Alevilerde pek yankı bulmazken, ötekiler için de aynı şey geçerli olmakta; hiç kimse bu tanınma, kabul taleplerini belli bir bünyede birleştirmeyi başaramamaktadır.

Bu öneriler ve onları çevreleyen tartışmalar aracılığıyla Kemalist Cumhuriyet'in birlik bütünlükçü (ünitarist) dogması kutsallığını yitirir. Bu girişimlere cevap olarak kurumsal aktörler de önermeler geliştirirler. 1998 yazında, biri general olan iki üst düzey devlet yetkilisinin ortaya attığı "Türk Müslümanlığı" kavramı üzerine medyada bir tartışma başlar. Bu formülasyon "Türk-İslâm sentezi"ne göre daha fazla Türklük ve ulusal İslâm etrafında odaklanmakta, olumlu bir anlam yüklenen bu ulusal İslâm, gerici diye nitelenen Arap-İran İslâmı'nın karşıtı olarak konmaktadır. Bu projenin siyasal İslâm'a ve Kürt milliyetçiliğine karşı geniş bir cephe oluşturması, ulusal ve Müslüman güçleri (Türk-İslâm sentezi gibi) bir araya getirmesinin yanı sıra, "yerli, dolayısıyla modern" bir İslâm'dan yana laik güçleri de onlarla birleştirmesi beklenmektedir. Birçok İslâmcı, bu formülü İslâm'ı ulusallaştırmak ve onun evrensel ya-

2 Eski bir BP yöneticisi, Ankara, Mart 2002. Bununla birlikte yerel düzeyde yakınlaşmalar oldu.

pısını yadsımakla suçlar ve Aleviliğin statüsünü yeniden yükseltmeye yönelik bir girişim olmasından kuşkulanırlar. Buna karşılık, bazıları etnik boyut yerine çeşitliliği öne çıkaran bir vatanseverlik vurgusunu geçirme olanağı verecek bir "Anadolu Müslümanlığı"nı tercih eden yeni-Kemalistler bu projeyi desteklerler. Bazı Aleviler bu yeniden odaklanmayı bir yakınlaşma olarak selamlarken, başkaları devlet kurumlarının Aleviliğe el koyma girişimlerine karşı uyarıda bulunurlar.

Askerlerin siyasette –özellikle siyasal İslâm'a karşı– çok etkin oldukları bir dönemde gerçekleşen bu karşı-saldırı devlet kurumlarının tartışmaları yeniden kendi eline almasının işaretidir. "Mozaiğe" karşı "sentezi" bir kez daha olumlar, çeşitliliğe karşı birliğe yönelir.

"Kimlik bunalımı"

Kimlik siyasetlerindeki atılımın kaçınılmaz sonuçlarından biri, toplumsal tartışmaların, hatta sorunların hatırı sayılır bir bölümünün bu terimlerle ifade edilmesidir. Konu tüm siyasal kanatların gündemini oluşturur. Devletin yeniden tanımlanan bir birlik etrafında gerilmesinin nedeni, sorunun hızla "kimlik sorunu" olarak kavramsallaştırılmasıdır. Burada bu terimi, kamusal sorunların inşa edilmesi sosyolojisine[3] gönderme yaparak kullanıyoruz: Bir sorun, "dikkati, istenmeyen bir durumu ifade eden bir kelime üzerinde odaklandırır." "Tanımları arasında var olan farklılıklardan [...ve] her biri kendi eylem çizgisini çözüm olarak benimsetmeye uğraşan farklı grupların kendilerine özgü çıkarlarının ayrışıklığından ötürü" siyasal bir kapışma konusu haline gelir.[4]

3 Bu çözümlemeler, kamusal sorunların kendiliklerinden verili olmadıkları ve kamusal alanda sorunların nesnel önemine göre otomatik olarak ortaya çıkmadıkları fikrinden hareket ederler. Kamusal sorunlar, insanların dikkatini onların üzerine çekmeyi, bunların bazı yönlerinin kamu yararına aykırı olduğunu göstermeyi, onlarla ilişkili olarak bir eylem başlatmayı veya kamusal kaynakları seferber etmeyi hedefleyen hareketlerin ve süreçlerin sonucunda birer kamusal sorun halini alırlar.

4 Murray Edelman, *Constructing the Political Spectacle*, Chicago, University of Chicago Press, s. 42-43.

Kimlik atılımı, özellikle Kürt milliyetçiliği ve siyasal İslâm dikkate alınarak, bir "bunalım" olarak geniş ölçüde yeniden tanımlanır. Bu iki hareket sadece kendi özerkliklerinin tanınmasını talep etmekle kalmamakta, onların dışlanması üzerine kurulmuş Türk ulusal modelini de tartışma konusu yapmaktadırlar. Demek ki sadece kimliklerini kabul ettirme siyasetleri alanına girmez; aynı zamanda siyasal projeleri ve alternatif toplum projelerini ifade ederler; Nilüfer Göle'nin "siyasal projelerin ve kültürel kimliklerin birbirine dolanması" diye isimlendirdiği budur.[5]

Kürt milliyetçiliği ve siyasal İslâm birbirlerinden çok farklı yapıdadır, fakat "kimlik bunalımı" üzerine söylemler onların sırasıyla "bölücülük" ve "irtica" diye isimlendirilerek Türk ulusuna yönelik aynı "tehdit" bayrağı altında bir araya getirilmesine yol açmıştır. Bu iki hareketi bu şekilde birbirine bağlamak dinî ve etnik boyutlarla iki kez kutuplaştırılmış bir kimlik oyununu başlatmak anlamına gelir. Bu oyuna Alevicilik de hiç vakit yitirmeden katılır; siyasetteki veya medyadaki söylemler Kürt/Türk, dinci/laik, Alevi/Sünni bölünmelerini çağrıştırırken, bunu bazen sol/sağ ayrımı da izler. Ama bu iki büyük "tehdit"e göre değerlendirilen Alevicilik, bir anlamda onların türevidir. O da öteki hareketler gibi resmî ünitarizmi sorgulamakta, ama Türk kimliğinin temellerini o kadar doğrudan tartışma konusu yapmamaktadır. Bununla birlikte Alevi meselesi, bu oyunun içine katılınca, kendi istemese bile siyasallaşmıştır. Ama, "yola ilk çıkanlar"ın talepleri ve siyasal baskılarıyla zaten meşgul durumdaki bir devletle karşı karşıya gelmek, her zaman "arkadan izleyen"[6] hareketlerin lehine bir durum yaratmaz.[7]

---

5 N. Göle, *Modern Mahrem...*, *a.g.e.*

6 Dough Mc Adam'ın terminolojisi: " 'Initiator' and 'Spin-off' Movements: Diffusion Processes in Protest Cycles", Mark Traugott (ed.), *Repertoires and Cycles of Collective Action*, Durham/Londra, Duke University Press, 1995.

7 Dough Mc Adam, "Conceptual Origins, Current Problems, Future Distinctions", Dough Mc Adam, John McCarthy, Mayer N. Zald (ed.), *Comparative Perspectives on Social Movements* içinde, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, s. 33.

Devlet de –böylece ülkenin çeşitliliğini örtük bir biçimde de olsa tanıyarak– bu tartışmaların içine dahil olsa da, varlığı konusunda hak iddia edilen çeşitliliğin entegrasyonuna yönelik hiçbir yapı oluşturulmamıştır. Ulusal projenin yeniden formüle edilmesi sonucuna varmaktan uzak olan bu "bunalım", kurumların, özellikle de askerlerin iyice gerilmesini beraberinde getirmektedir. 1990'lı yıllarda bazı yetkililer birçok kez İslâmcıları ve Kürt milliyetçilerini yasal, meşru siyasal alanın dışına atmak yönünde girişimlerde bulunurlar. 1994'te Kürt milliyetçisi milletvekillerinin tutuklanmaları ve Kürt milliyetçi partilerinin kapatılması, 28 Şubat 1997 "kararları"[8] veya Şubat 1998'de Refah Partisi'nin kapatılması bu yolun kilometre taşlarıdır. Kimlik siyasetlerindeki tırmanışa zecrî tedbirlerin eşlik ettiği üniter bir söylem cevap verir.

Kısıtlamalar içindeki bu bağlamda, kimlik söylemlerinin ve seferberliklerinin öne çıkarılması paradoksal bir görünüm alır; bunların ifadesinde kullanılan diller, gönderme yapan simgeler ve ritüeller de bunu göstermektedir. Kimlik söylemlerindeki tırmanışa koşut olarak 1980'den beri çeşitli bileşenleri içinde birlik kavramına, devletin, halkın, dilin, toprakların birliğine giderek güç kazanan bir vurgu yapıldığına tanık olunmaktadır. Kemalizmin başlangıcından itibaren temelleri atılmış ve kutsallaştırılmış bu kavram, 1970'li yılların kutuplaşması tarafından tehlikeye düşen milli bütünlüğü yeniden tesis etmeyi birinci meşruiyet gerekçesi olarak ileri süren 1980 cuntası tarafından yeniden gündeme getirilir. 1990'lı yılların başlangıcında devlet kurumları farklılıkların daha özgürce ifade edilmesine izin verirler, ama birlik dogmasını sürekli beyan etmekten vazgeçmezler.

---

8 İslâmcı faaliyetlerde görülen tırmanıştan kaygıya kapılan askerler, Refah Partisi'nin lideri Necmettin Erbakan tarafından yönetilen hükümete bir ültimatom vererek, toplumda İslâmcılığın her türlü tezahürünün kökünden kazınmasını isterler; Türk basını "post-modern darbe" ifadesini kullanır. Hükümet Mayıs ayında istifa etmek zorunda kalır.

Bu nedenle her türlü kamusal –özellikle de kimliğe ilişkin– söyleme birtakım zorunlu göndermeler eşlik eder. Hareketlerin çoğu meşruiyet zeminini siyasal veya toplumsal ideallerde (eşitlik, özgürlük, tam istihdam...) değil, milli değerlere bağlılığın kanıtı olan Atatürk göndermelerinde ararlar. Örneğin 1996'dan bu yana İslâmcı partiler de dahil olmak üzere, birçok muhalif hareket Anıtkabir'i ziyaret ederler. Bir diğer zorunlu referans, ülkenin birliğidir. Siyasal aktörlerin hemen hepsi, Aleviciler, İslâmcılar ve Kürt milliyetçileri dahi olmak üzere, bunu dile getirirler. Bu gönderme, –muhalif bile olsalar– hak taleplerinin kabul edilebilir bir çerçevede ifade edilmesini sağlamaktadır.[9] Bu göndermeyi yapmayan ise kendini tehlikeye atmış demektir. Gerçekten de, ülkenin güneydoğusunda süren savaş ortamında (1984-1999), en büyük suç bölücülüktür.[10] Birlik söylemi, komplo teorilerini de kapsar: Bölücüler, gizli niyetlerle ve dışarıdan destek alarak ülkeyi bölmeye çalışmaktadır.

Bu zorunlu birlik referansları da dile getirildikten sonra, kullanımlar sınırsız bir çeşitlilik gösterebilir. Herkes bölücülük söz dağarcığını, dünyayı iyiler ve bölücüler diye ikiye ayırarak ve kendi düşmanlarını bu ikinci kategoriye sokarak uygular. Herkes "mecburi mutabakat"ın kutsal birliğinden yanadır, ama yine herkes bunu farklı farklı söylemler içinde, çeşitli anlambilimsel kaydırmalara uğratarak yorumlar. Böylece herkes bu resmî söylemi kendi hesabına elden geçirip, kendi dünya görüşünü dayatmak üzere çarpıtır. Türk milliyetçilerinin Kürt milliyetçilerini bölücülükle suçlamasında şaşılacak bir yan yoktur. Ama sola göre, halkı daha iyi sömürmek amacıyla Kürtler ve Türkler, inananlar ve inanmayanlar, Aleviler ve Sünniler diye bölen kapitalistler, milliyetçiler, dinciler ve Aleviciler asıl bölücülerdir. Oysa ki gerçek kırılma, ezilenlerle

---

9 Etienne Copeaux, "Le consensus obligatoire", Isabelle Rigoni (yay.yön.), *Turquie, les mille visages..., a.g.e.*

10 Birlik takıntısının bir kaynağı da, İslâm'daki "fitne" korkusu olabilir. Bu boyut özellikle bu kelimeyi kullanan bazı Türk İslâmcıları açısından geçerlidir. Bkz. Werner Schiffauer, *Die Gottesmänner, Türkische Islamisten in Deutschland*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp, 2000, s. 22-24, 130.

"bölücü" egemenler arasındadır. İslâmcılar da solu ve laikleri bölücü diye suçlarlar: Bunlar, Alevileri laik olduklarına veya başka bir dine mensup olduklarına ikna etmeye çalışarak, tüm Türkiye'nin birleşik ve mümin halkının kafasını karıştırıp bölücülük tohumları ekmektedirler. Dolayısıyla bölücülük sadece PKK için kullanılan bir damgalama olmaktan çıkar, kimi zaman İslâmcılar, hatta bizzat devlet için bile kullanılır. Aynı çerçeve herkes tarafından kullanılmakta, sadece kullananlar değişmektedir. Herkes, kendini birliğin, yani herkesin düşmanlarına karşı en yüce ve tehdit altındaki değer olan birliğin –yani kamusal yararın– savunucusu olarak göstererek, kendi eylemini meşrulaştırmaktadır. Bu nedenle ayrılıkçı talepler ulusal çapta siyasal projeler olarak ifade edilmektedir. Tartışmalarda ana mesele *bölücü* tanımıdır. Ama bu mesele tartışmaların ifadesinde kullanılan yansız ve itiraz kabul etmez kategoriler tarafından gizlenmektedir.

Bu söylemler, karşıt olsalar da, karşılıklı olarak birbirlerini geçerli kılar ve güçlendirirler. Birlik referansı genişletildikçe, somut anlamı da boşaltılmaktadır. Bu haliyle bile söylemleri dile getirme, dolayısıyla gerçekliği inşa etme ve algılama biçimlerini etkilemektedir. "Bölücü" üzerine kurulu yorum çerçevesi, dünyayı ikici bir tarzda ifade etmeye ve dış düşmanlar aramaya yol açar; düşmanın sürekli suçlu kılınmasına yarar, onunla her türlü müzakere olasılığını dışlar, dolayısıyla da sonuçta ülkenin bölünmesine hizmet eder.

Bu çerçeve bir kitle seferberliğinin meşruiyetini, onu birlik ve evrensellik süslerinden arındırarak, yok etmeye yarayabilir. Yurttaşlar, siyaset dünyasıyla suç dünyası arasında bulunan ve Susurluk kazasının ortaya çıkardığı bağlantıları[11] –"sürekli aydınlık için bir dakika karanlık" eylemi boyunca ışıklarını her akşam söndürerek– protesto ederken, bu hareket Refah Partisi

11 Birçok cinayetten ötürü on sekiz yıldır aranan aşırı sağcı bir militan, İstanbul emniyet müdürlerinden biri ve DYP milletvekili olan, kendisine on bin kişilik özel ordu kurmuş bir aşiret reisi aynı arabada bulundular. Devlet kurumları, aşırı sağ ve suç dünyası arasındaki bağlantıları açığa çıkaran bu kaza kamuoyunda büyük bir sarsıntı yarattı.

hükümetini "karanlık güçlerin temsilcisi" diye niteleyen askerlerce sahiplenildi. O zaman da Refah Partili Adalet bakanı, göstericileri "mum söndü oynamak"la suçladı; Alevilere yönelik bir iftira olan ritüellerde âlem yapıldığı iddiasını ima ederek, protestoyu gözden düşürmeyi amaçlıyordu. Aynı şekilde 2000'den beri cezaevlerinde yürütülen geniş çaplı açlık grevleri de[12] Alevilikle suçlandı; burada da amaç bir taşla iki kuş vurup, hem bu muhalefeti karalamak, hem de Alevileri suçlamaktı. Bir hareketin belirli bir gruptan kaynaklandığından kuşkulanmak, o grubu kamu yararını değil, özel, dolayısıyla ayrılıkçı çıkarları temsil etmekle –dolayısıyla milli birliği tehlikeye atmak ve bir iç düşman olmakla– suçlamak anlamına gelir.

Bu içinden çıkılmaz durumda, bir söylemde ulusun birliğinin ve değerlerinin savunucusu olarak gözüken siyasal veya toplumsal bir aktör, bir diğer söylemde bölücü ve hain olarak tanıtılır. Bu çerçevede Alevicilik özel bir yer işgal eder. Zayıflığı yüzünden, kendi dünya "bölümlemesi"ne sahip değildir. Aleviciler şu veya bu aktörün oyunu içinde yer alırlar, ama kendilerine özgü bir yorum çerçevesi oluşturmakta zorlanırlar. Ama Aleviliğin, ileri sürülen diğer kimliklerden farklı olarak, belirli bir söyleme sahip olmaması ona merkezî bir sübap görevi kazandırır, bu görev de Aleviciliğin kendi billurlaşmasının aleyhine çalışır. Demek ki kimlikler oyununun işleyişi de Alevici hareketin parçalanmasına hizmet etmektedir.

Leb demeden leblebinin anlaşıldığı mutabakat

İlk başta devlet kurumları tarafından şekillendirilen bu zorunlu mutabakat, siyasal açıdan düşünülebilir ve söylenebilir

12 Hükümetin siyasal tutukluları tek kişilik hücrelerde tecrit etme tasarısı, onları o zamana dek koğuşlarda mümkün olan toplumsal ilişkilerden ve siyasal faaliyetlerden mahrum etmeyi amaçlıyordu. Sol örgütler buna açlık greviyle karşılık verdiler, fakat düzinelerce tutuklunun can verdiği açlık grevinden somut bir sonuç alınamadı. En sonunda 2007 yılında, ölüm oruçlarında 122 tutuklunun ve tutuklu yakınının can vermesinden sonra, Adalet Bakanlığı'nın bazı taleplerini kabul etmesi üzerine en son ölüm orucunu sürdüren Avukat Behiç Aşçı eylemine son verdi ve tıbbî müdahaleyi kabul etti.

olanı tanımlayarak, tüm hareketleri kısıtlamaktadır.[13] Kimlik ifadesindeki bu paradoksal dil, farklılığın ve ayrılıkçılığın kendi başlarına değil, ancak Türk milliyetçiliği çerçevesi içinde yer aldıkları zaman meşru kabul edildiklerini belirtmektedir: Talepleri, özellikle de partikülarist talepleri meşrulaştırmanın tek yolu, kendini Cumhuriyet'in temel değerlerinin savunucusu olarak göstermektir. Aktörler bu gerilimi, meşruiyetin anahtar kavramlarını yeniden tanımlayarak kısmen çözerler. Siyasal faaliyetin büyük bölümü meşruiyet simgelerinin yeniden yorumlanması etrafında düğümlenir.

Bu "mutabakat" simgeleri repertuarı bir kez tanımlanıp, sonra değişime kapalı olarak hüküm sürmez, dalgalanmalara ve mücadelelere konu olur. Kutsallaştırılmış terimlerin (birlik, laiklik, demokrasi, Türk bayrağı) dışında, herkes bu külliyata yeni öğeler eklemeye veya eksiltmeye uğraşabilir; örneğin 1990'ların ortasında bazı İslâmcı belediye başkanları Cumhuriyet Bayramı'nı kutlamayı reddeder ve önceleri rutin halini almış, üzerinde genel mutabakata varılmış bu ritüeli bir siyasal simgeye dönüştürürler. Tam tersten verilebilecek bir diğer örnek de, İslâmcıların elitist ve baskıcı olarak niteledikleri bir iktidara karşı "sivil toplum"u temsil etme –demokratik olma iddiası taşıyan bir ülkedeki tek meşruiyet kaynağı– iddialarıdır.[14]

İslâmcılar, rejimin temel ilkeleriyle kendi eleştirel tavırları arasındaki gerilimi, mutabakat çerçevesini yeniden tanımlayarak çözümlemektedirler. Demokrasi fikrini kendi hesaplarına yeniden ele almalarının nedeni, onun laik versiyonunu eleştirmek ve yeniden tanımlamaktır: İslâmcılar, yurttaşların dinî inançlarını ifade etme hakkını yadsıyan "sahte" bir demokrasi

---

13 Bir referans çerçevesi gücünü biçimsel soyutlanışından alır; bu soyutlama, geniş bir yorum ve uygulama yelpazesini kapsayabilir. Söz konusu birlik söylemi bu bakımdan bir *masterframe*, yani çok sayıda hareketin içine nüfuz edip onları kısıtlayabilecek bir anlaşılırlık çerçevesi olarak tasavvur edilebilir. Bkz. David Snow, Robert Benford, "Master Frames and Cycles of Protest", Aldon M. Morris, Carol McClurg (ed.), *Frontiers in Social Movement Theory*, New Heaven/Londra, University of Yale Press, 1992.

14 Bu süreçler için bkz. Yaël Navaro-Yashin, *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey*, Princeton, Princeton University Press, 2002.

yerine, evrensel tarafsızlık ve insan hakları ilkelerine sadık, hoşgörülü, "gerçek" bir demokrasiyi savunurlar. Böylece kendilerini müstebit devlete karşı milleti savunan kişiler olarak tanıtıp, itirazlarını ülkeyi tehdit eden bir olguya, hükümet veya doğrudan devlet de olabilecek bir unsura karşı çıkış olarak yeniden tanımlarlar. Örneğin Türk-İslâm sentezine yakın olan *Türkiye* gazetesi, "köktenlaikçiliğe" şiddetle çatarken, laik kadınların Ankara'daki bir gösterisini bölücü diye niteler.[15]

Bu siyasal iletişim tarzı, çatışmaların simgeler alanına kayma sürecini açığa çıkarmaktadır. Bunun zorunlu bir sonucu da, kimlik simgelerinin çok bol kullanımı, siyasallaşması ve siyasal yaşamda görülen ritüelleşme eğilimidir.

Nevruz/newroz:[16] ***Bir simgenin geçirdiği değişimler***

Aynı simgenin çeşitli aktörler tarafından art arda sahiplenilmesinin en çarpıcı yansımalarından biri, Türkiye'de *nevruz*'un (yeni yıl) katettiği güzergâhtır. Çokanlamlılığı "mecburi referanslar" konusunda ortaya konan çokanlamlılığa uymaktadır: 21 Mart tarihinde kutlanan bu geleneksel bayram, Kürt milliyetçiliğinin simgesi haline getirilecek ölçüde siyasallaştırılmış, sonra da Aleviler tarafından benimsenmiş ve en sonunda ulusal kutlamalar içine katılarak tehlikeli olması önlenmiştir. Demek ki kimlikle ilişkili bu yeniden sahiplenişler, tek topluluğa ait bir tekel özelliği taşımamaktadır.

Newroz, birçok Kürt tarafından yeni yıl şenliği olarak kutlanır; görece daha apolitik kutlamalar yapılan Irak ve İran Kürtleri de bu kapsama dahildir.[17] Bu bayram Türkiye'de hemen hiç bilinmezken, kendilerine kurucu bir mit arayan Kürt milliyetçi entelektüelleri 1910'lu yılların sonunda onu bir milli bay-

15 Ö. Öztürkmen, "Köktenlaikçilik", *Türkiye*, 12 Temmuz 1996; *Türkiye*, 16 Şubat 1997.

16 Bu terimin yazımı da (Türkçede *nevruz*, Kürtçede *newroz*) başlıbaşına siyasal bir işarettir.

17 Kürtlerde *newroz*, öldürdüğü gençlerin beyinleriyle yaralarını tedavi etmeye alışmış zorba Dehak'ı öldürerek ulusunu kurtaran demirci Kawa'nın mitsel isyanının anıldığı bir bayramdır.

ram statüsüne yükseltmişlerdi. Milliyetçi örgütler ise bu geleneği ancak 1960'larda sahiplendiler. Daha sonra bayram kendini hızla kabul ettirir: *Newroz*, Kürt milliyetçiliğinin en güçlü ritüeli haline gelerek, simgesel açıdan devletleri ürkütecek kertede yüklü bir gün olur. Türkiye'de 1984'te militanların kendilerini yakarak intihar etmeleri eylemlerine sahne olmuş, bu eylemler 1990'larda yinelenmiştir. 1992'deki Nevruz kutlamalarına yönelik devlet baskısı hepsi sivil olan düzinelerce kişinin ölümüyle sonuçlanmıştır. Avrupa'daki Kürt göçmenlerin de kitlesel gösterilerle kutladıkları önemli bir gün söz konusudur.

Aleviler ise *nevruz*'u, Ali'nin doğum günü olarak yeniden yorumlarlar. 19 Mart 1994'te Almanya'daki en büyük Alevici federasyon olan AABF'ye bağlı Ren-Kuzey Westfalia Eyaleti'nin Alevi dernekleri Dortmund'da Ali'yi anma günü düzenlerler. 1997'de CEM Vakfı da Ali'nin doğum gününü kutlar ve Vakıf başkanı "bundan böyle 21 Mart Ali'nin doğum günü olarak kutlanacaktır" diye demeç verir.[18] Bazı dernekler bu günü cem yaparak kutlarlar. Alevilerin bu nevruz kutlaması tamamen yeni bir icat sayılmaz: Bazı Doğu Anadolu Alevilerinde bulgulandığı gibi,[19] yüzyıl başında Bektaşilerde de görüldüğünü[20] Bektaşilerin babagân dalından bir yönetici[21] bana doğruladı. Bununla birlikte bu bayramın Ali'nin doğum günü olarak yeniden yorumlanması yeni bir sahiplenmeye işaret etmektedir. Söz konusu işlem, muhtemelen bu konuda Kürt ve Türk Aleviler arasında çıkabilecek çatışmaları etkisizleştirmek amacını taşımaktadır kısmen. Bazıları bu konuda bir haklı gerekçe bulma ihtiyacı duymaktadır. Berlin'deki bir Alevi derneğinin yöneticisi şu açıklamayı yapmaktadır: "Nevruzu iki yıldır kutluyoruz. Bu, derneklerde yeni bir şey. Ama eskiden geleneksel olarak kutlanırdı.

---

18 *CEM Vakfı Çalışmaları ve Vakıf Genel Başkanı Prof. Dr. İzzettin Doğan'ın Görüş ve Düşünceleri*, İstanbul, CEM Vakfı, 1998, s. 38.

19 Irène Mélikoff, *Sur les traces du soufisme turc. Recherches sur l'Islam populaire en Anatolie*, İstanbul, Isis, 1992, s. 22.

20 John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, Hartford, Hartford Seminary Press, 1982 [1937], s. 219 vd.

21 Bir Bektaşi dedebaba. Hacıbektaş, 18 Ağustos 2000.

Dikkat [...], biz nevruzu Kürtler gibi değil, Ali'nin doğum günü olarak kutluyoruz. Zaten biz, 'nevruz bayramı' diyoruz."[22]

Birçok Kürt milliyetçisi, Alevi kökenli bile olsalar, bu girişimleri bir gasp olarak yorumlamaktadır: "Aleviler *newroz*'u, Ali'nin doğum günü olduğu bahanesiyle yeni yeni kutlamaya başladılar. Biz Kürtler onu 2000 yıldır kutluyoruz. Bu, ne tarafından baksanız, yine devletin bir oyunu [...] Şimdi Türkler bile *newroz*'u kutluyorlar..."[23] Ama bu tür girişimler İslâmcılar ve Türk milliyetçileri tarafından da kınanırken, onlar bazı Kemalistlerin de böyle bir sahiplenmeye icazet vermelerine hayıflanmaktadırlar: "*Nevruz* kutlaması Alevi törenine dönüştü!"[24] Zaten Alevilerin nevruzu kutlaması bizzat Alevilerce de her zaman kabul görmez, bazıları bunu fazlasıyla siyasal bir sahipleniş olarak değerlendirir.

Ama nevruzun katettiği güzergâh bu kadarla kalmaz. Devlet kurumları, bu bayramın Kürt milliyetçisi çizgide siyasallaşmasının önüne geçemeyince, onu eski bir Türk geleneği olarak yorumlayıp ulusal mutabakat çerçevesine katarak etkisizleştirmeye uğraşırlar. Nevruzun "Dış Türkler", özellikle de Orta Asya'da yaşayanlar tarafından yüzyıllardır kutlandığını tam zamanında yeniden keşfeden resmî tarihyazımı, hatta bunu Türkçe konuşan dünyanın tamamında kutlanan ortak bir bayram haline getirir. Resmî broşürler ve sözde bilimsel makalelerce de desteklenen tarihçiler ve etnologlar nevruzu tıpkı Kürt milliyetçiliğinin ve Aleviciliğin yaptığı gibi, mitsel bir dünya içine sokup, kökünün Ergenekon destanında olduğunu ispatlamaya çalışırlar.

Böylece devlet kurumları 21 Mart vesilesiyle ülkenin güneydoğusu da dahil olmak üzere her yerde resmî törenler düzenlemeye başlamışlardır. Özenle denetlenen bayram 1996'dan beri hükümet üyelerinin katılımı, askerî geçit törenleri ve geniş medyatik destekle birlikte, resmî bir nitelik almıştır. Kürt milliyetçilerinin gösterileri ise yasaklanmakta, ordu ve polis

22 AAKM başkanı, Berlin, 8 Ocak 2002.

23 Alevi kökenli bir Kürt milliyetçisi, 30 yaş, Berlin, 8 Nisan 2000.

24 "İlhan Selçuk Alevilere mürşit oldu!", *Akit*, 25 Mart 2000.

bunları engellemek için sert tedbirler almaktadır. Bu gösterilerde her yıl militanlarla güvenlik kuvvetleri arasında sürtüşmeler, hatta –son senelere kadar– çatışmalar çıkmaktadır.

Aynı zamanda Kürtlerin, Alevilerin, sol hareketlerin ve insan hakları örgütlerinin militanlarının birlikte kutladığı (az sayıda) ortak Nevruz kutlamasına da rastlanmaktadır. Örneğin 2000 yılında Mersin'de HADEP tarafından düzenlenen Nevruz kutlamasına Adana Pir Sultan Abdal Derneği de katılmıştır.[25]

Nevruz'un kaderi, İslâmcı Refah Partisi'nden seçilen başkanların yönetimindeki belediyelerde Cumhuriyet Bayramı'nın başına gelenin tam zıt yönünde gerçekleşmiştir: Bir tarafta ulusal mutabakat içinde yer alan bir simge bir muhalif kimlik tarafından oradan dışarı çıkartılıp siyasallaştırılırken, diğer tarafta muhalif bir kimliğin harekete geçirici amblemi, ulusal mutabakat içine katılarak etkisizleştirilmektedir. Devlet kurumları söz konusu amblemin bir muhalif tarafından başkalarını dışlayıcı tarzda sahiplenilmesini engelleyerek, bir belirsizlik mantığı yaratmaktadırlar. Bu simgesel oyunların akışkanlığını sağlayan, çokanlamlılıktır, mânâdaki dalgalanmalardır. Mücadele bir yandan kitle seferberliğinin veya meşruiyet çabasının simgelerinin tanımlanmasına, diğer yandan da onların mânâsına yöneliktir.

Kamusal alandaki anlam belirsizlikleri

Bu özellikler, çözümleme yaparken farklı söylem katmanlarının birbirinden ayrılmasını gerektirmektedir. Eskiden tabu olan konuların artık açık bir biçimde ifade edildiğine tanık olunsa da, kamusal alanda uygulanan kısıtlamalar ve ritüelleştirme çabaları bir özgürleşme olduğu tezini biraz esnetmektedir.Dolayısıyla çatışmaların örtülmesinden ve medyanın liberalleşmesinden hareketle, kimliklerin kendilerini özgürce ifade ettikleri sonucuna varmak abartılı olur. Çünkü bu yorum son derece kısıtlayıcı ispat ve meşrulaştırma biçimlerinin var-

25 "Mersin'de katılım 40 bin", *Bakış*, 22 Mart 2000.

lığını hesaba katmamaktadır. Bu siyasal iletişim tarzlarının oluşumu nasıl açıklanabilir? Kimlik seferberlikleri, özellikle de Alevicilik üzerindeki etkileri nelerdir?

Bu iletişim tarzının yerleşmesinde farklı devlet kurumlarının baskıcı, sınırlayıcı ve denetim koyucu erki saptanmadan edilemez. Hükümet medyaya sansür uygulamakta ve bazı olayların lehinde haberler çıkmaması ya da en azından bazı olaylara "aşırı" yer verilmemesi yönünde baskı yapmaktadır. Yasalar, "milli kültürün gelişmesine zarar verici yayınlar yapan" medya organlarına cezalar öngörmektedir. İç İşleri Bakanlığı, olayların anlatımında, özellikle de hassas konular ele alınırken kullanılacak terimleri TRT'ye düzenli bir biçimde bildirmektedir. Bu redaksiyon rehberleri, özel medya organlarına da fiilî anlamda dayatılmış olmaktadır; nitekim medyanın büyük bölümü, devlet kurumlarıyla sıkı ilişkiler içindeki büyük gruplara aittir. Son olarak da RTÜK, uygunsuz bulduğu haberlerden ötürü radyo veya televizyon kanallarını sık sık –çoğunlukla bir süreliğine– kapatmaktadır.

Bununla birlikte bu kısıtlayıcı iletişim tarzının oluşumu sadece iktidar tarafından dayatılmamıştır. Daha önce de gördüğümüz gibi bu tarzı alıp kendi hesaplarına kullanmak, siyaset veya dernekler dünyasının aktörlerinin de –muhalefettekiler de dahil olmak üzere– çok işine gelmektedir. Ayrıca ticari medya organları, mânâ düzenlemesi konusunda basit biçimler sağlayabilmek için, lafın nereye getirileceğini önceden anlamayı sağlayan çerçevelere –"birlik, bütünlük" gibi– dayanmaktadırlar. Bu "zorunlu mutabakat" yekpare bir ideolojik hegemonyanın işareti değil, gazetecilerin ve seyirci kitlelerin de içinde yer aldığı ticari bir mantığın da sonucudur.[26]

KİMLİK SÖYLEMİNİN KISITLAYICI YANLARI

Kimlik seferberliğinin ve taleplerinin söylemi, temeldeki meşruiyet dışılığından ve paradoksal ifade tarzlarından ötürü, ol-

26 Ayşe Öncü, "Packaging Islam: Cultural Politics on the Landscape of Turkish Commercial Television", *Public Culture*, 1995, 8, s. 69.

dukça kısıtlayıcıdır: Özellikle de diğer örgütlerle işbirliğini güçleştirmektedir.

Kimlik zemininden yola çıkmayan siyasal ve toplumsal aktörler kimliğe dayalı kitle seferberliklerini çoğunlukla mesafe ve kuşkuyla izlemektedirler. Bu tür taleplerin taşıyıcılığını, hatta destekçiliğini çok ender olarak üstlenmektedirler, çünkü böyle bir tavır onların da meşruiyetlerini yitirmesine yol açabilir. Türk siyasal partilerinin Alevici talepleri yansıtmamasının ve desteklememesinin nedenlerinden biri budur. Kamu yararını temsil ettikleri için kimlik taleplerine dayalı örgütlenmelerle, bu örgütlenmeler kendileriyle aynı dava adına mücadele ettiklerini veya aynı fikirleri paylaştıklarını açıklasalar bile, ilişkiye girip kendilerini tehlikeye atamazlar. Kimlik hareketleri "genel" etkinliklere (gösteriler, basın açıklamaları) katılmakla birlikte bunun tersine çok daha ender rastlanmaktadır. Bu nedenle birçok Alevici –hatta en soldakiler bile– diğer siyasal örgütler tarafından dışlandıklarından yakınmaktadır.

Ama böyle bir içe kapanma, ayrı bölmelerde var olma olgusu kimlik siyasetlerinin aktörleri arasında da görülmektedir. Aleviciler, Kürt milliyetçileri ve İslâmcılar arasında niçin bir "dışlanmışlar ittifakı"na tanık olunamamıştır? Alevicilerin çoğuna göre, dinî cemaatlerin özyönetimi –başlangıçta bazıları bunu talep ediyordu– Sünni grupların devlet denetimi dışına çıkarak gelişmeleri tehlikesini içermektedir, ki genelde bunu Alevicilerin devlet tarafından tanınmamasından daha büyük bir tehdit olarak algılamaktadırlar. Özellikle de Alevicilerin karşılaştıkları meşruiyet kısıtlaması, onların bozgunculara karşı birlik savunucusu kesilmelerine yol açmakta, buradaki bozguncuları da genelde İslâmcılar diye tanımlamaktadırlar. Alevicilerin çoğu, İslâmcılarla işbirliğine girip devlet kurumlarından herkes için dinî özgürlüklerin genişletilmesi hakkını koparmak yerine, İslâmcılardan uzaklaşıp devlet kurumlarına yakınlaşmayı tercih etmektedir. Aynı şekilde, meşruiyetlerini yitirme korkusuyla, Kürt milliyetçileriyle de ittifak kurmazlar. Her aktörün, diğer aktörlerin dışlanmasını gerektiren, kendini meşrulaştırma mantıkları çoğunlukla ittifak doğurabilecek or-

tak taleplerden daha önemli hale gelmektedir. Kurulan ittifaklar da bir yakınlık ve uzaklık mantığına uygun değildir, çünkü düşmanın hain diye damgalanması mutlak nitelik taşır.

Böyle bir manzara içinde, müdahalesi başrol oyuncularının çoğu tarafından meşru kabul edilen devlet, hakem konumundadır. Devlet kurumları, bir muhalefeti zayıflatmak için bazı hareketlere dayanıp, sonra onların da üzerine yönelebilirler. Askerler 1980'li yıllarda sola ve Kürt milliyetçiliğine karşı İslâmcıları destekledikten sonra, 1996-1997'de iktidarda bulunan İslâmcılara karşı, örneğin 28 Şubat 1997 "kararları" sürecinde belli başlı sendika konfederasyonlarının desteğini almışlardır.

Son olarak, kimlik söylemi yatay kolektif eylemlerin ve hareketlerin birçok kesime yayılarak genelleşmesinin yolunu bir ölçüde tıkayan dikey bir seferberlik kanalıdır. Ekonomik çıkarlar gibi bu mantığa tâbi kılınmıştır: İşveren dernekleri bile işkollarına göre değil, çoğunlukla kimliksel bir tercihin de renklerini taşıyan siyasal yönelimlere göre çeşitlenmektedir.[27] Büyük patronların 1971'de kurdukları TÜSİAD'ın (Türkiye Sanayici ve İşadamları Derneği) tekeli 1990'larda çeşitli siyasal ve kimliksel çizgilere göre parçalanır. 1990'da kurulan MÜSİAD'a (Müstakil –siz "Müslüman" diye okuyun– Sanayici ve İşadamları Derneği), 1996'da bir de CUSİAD (Cumhuriyetçi Sanayici ve İşadamları Derneği) eklenir –aslında çoğunluğu Alevidir.[28] Bunları 1997'de kurulan bir milliyetçi işadamları derneği ve 1998'de kurulan solcu milliyetçi işadamları derneği izlemekte gecikmez.

Kimlik söylemi düşünülebilecek destekleri sınırlamakta ve dolayısıyla kitle seferberliklerinin ayrı bölmeler halinde kendi içlerine kapanmalarına yol açmaktadır. Kimi zaman bazı destekleri uzaklaştırmamanın ve medyanın dikkatini çekmenin

---

27 Bkz. Karin Vorhoff, "Businessmen and their Organizations: Between Instrumental Solidarity, Cultural Diversity and the State", Stefanos Yerasimos, Günter Seufert, Karin Vorhoff (ed.), *Civil Society..., a.g.e.*

28 Ayrıca Fermani Altun'un kurduğu bir "demokrat" Alevi işadamları derneği de vardır: DEMSİAD (Demokratik Sanayici ve İşadamları Derneği).

tek yolu olan bu söylem, aynı zamanda kendine özgü kısıtlamaları da içermektedir: Bu söylem, hem hareketin oluşmasını sağlar, hem de onu kısıtlar. Aleviciliğin ifade koşulları ve parçalanması bu kimlik söyleminin işleyişi tarafından belirlenmektedir.

Alevici hareket 1990'ların ortasında, yani "sert" dönem boyunca yerine oturup sağlamlaştı; Türkiye'de büründüğü söylem ve eylem biçimleri de bu meşruiyet kısıtlamalarının derin izlerini taşıdı. 1999'da PKK'nın silahlı eylemlerinin geçici olarak sona ermesi ve 2002'den beri siyasal İslâm'ın da "sıradanlaşması"yla birlikte bu kısıtlamalar zaman zaman yeniden yürürlüğe girseler de sanki yumuşamaya başladılar.

ALTINCI BÖLÜM

Dinsel Alanla Bütünleşmenin Olanaksızlığı

"Farklı olmak için farklı olmak" Türkiye'de meşru değildir; kimlik talepleri söyleminde kaydedilen gelişmeye karşın, çeşitlilik kendinde bir değer olarak ne kabul edilir ne de kaynak sağlar. Bu nedenle Aleviliği kendinde bir olgu değil, dinî, siyasal veya kültürel bir olgu olarak kabul ettirmek, dolayısıyla bir meşruiyet kazanıp belirli kaynaklara ulaşabilmek için, Alevicilerin belli kurumsallaşmış etkileşim sistemleri içinde yer almaları gerekir.

Alevicilerin bu alanlara girme denemeleri, savundukları Alevilik anlayışlarına yakından bağlıdır; ayrıca bu denemeler, Aleviliğin Aleviciler tarafından yerleştirilen yeniden kurgulanma biçimlerine de, bir siyasal partinin mi kurulması, Aleviliğin din olarak yeniden inşa edilmesi mi, yoksa kültürel özelliklerin öne çıkarılmasının mı söz konusu olmasına göre, etki etmektedirler. Örneğin örgütler nezdinde dedelere öncelikli bir yer verenler sadece en dindar Alevicilerdir; laikler ise daha çok entelektüellere dayanırlar.

Bununla birlikte bu alanlar geçirimsiz ve dışlayıcı değil, tam tersine birbirlerine bağlıdırlar. Tüm Aleviciler, kamusal talepleri ifade ettikleri andan itibaren, sadece dinî ve kültürel alanlarda görülen güçlü siyasallaşmadan ötürü olsa bile, siyasal bir

düzeyde de tavır almak durumunda kalmaktadır. Örneğin CEM Vakfı, İslâm'ın Türkleşmiş biçimi olan bir Alevilik bakışını savunmakta, dolayısıyla hem dinî hem de kültürel alanlara dahil olmaktadır. Bununla birlikte, siyasetten de tam anlamıyla elini eteğini çekmemiştir, çünkü açıkça Kemalizme bağlanmakta, siyasal talepler de dile getirmekte ve siyasal partilerle bir sürü görüşme sürdürmektedir. Aleviciler aynı anda birçok alanda bulunmakta veya birinden ötekine görece akışkan bir biçimde geçmektedirler.

Aleviciler, geniş ölçüde önceden yapılandırılmış bu alanlara en son gelenler görünümündedir. Onların alanlara girme denemelerinin büründükleri biçimleri ve karşılaştıkları başarı ya da başarısızlıkları anlamak için, üçüncü tarafları hesaba katmak gerekir. Onların izledikleri stratejiler, düşmanlık veya destekleri bir alana girme konusunda alınan sonuçlar üzerinde belirleyici olabilir. Son olarak, her sahanın veya alanın dışarıya kapanma usullerini de dikkate almak şarttır – yasal ve hukukî düzenlemeler veya devlet kurumlarının "sürgüyü sürme" tepkileri. Alevicilerin alanlara girme denemelerinin incelenmesi, son tahlilde her etkileşim sisteminin getirdiği zorlamaların ve manevra alanlarının anlaşılmasını sağlamaktadır.

TAMAMLANMAMIŞ DİN

Türkiye'deki dinî alan içine girme denemeleri esas olarak, İslâm'ın kendine özgü yorumu diye görülen bir Alevilik anlayışını vazeden Alevicilerden kaynaklanmaktadır: İstanbul'daki cemevlerinin önemli bir bölümünün yanı sıra CEM Vakfı da bu kategoriye dahildir.

Bu denemeler Aleviliği yeniden tanımlama ve kurgulama yönünde önemli bir etkinliği gerektirir: Birleşik bir dogma ve ibadet üretebilmek için, yerel parçalanmalar sergileyen ve çeşitlenmiş bir dinî geleneği standartlaştırmak ve kesin bir yapıya kavuşturmak gerekmektedir. Bu da, ulusal bir Alevilik yaratılması adına farklılıkların silinmesini şart koşmaktadır. Ayrıca Türkiye'de anlaşıldığı biçimiyle, takdim edilebilir ve kamusal meşru-

iyet sahibi bir din haline getirilmelidir. Nitekim bu yeniden inşa çabaları grubun içine doğru gerçekleştirilse de, aynı zamanda dışarının huzurunda –ve dışarıya göre– yapılmaktadır.

Evrensel bir Alevilik standartı yaratmak

Bir yerel ibadetler, inançlar ve aidiyet ağları nebulasından hareketle, standart bir Alevilik yaratılmalıdır. Bu da Aleviliğin hem "yerellikten arındırılması"nı hem de kişiselleştirilmekten uzaklaştırılmasını, bugüne dek ibadetin çerçevesini oluşturan tanışıklık cemaatlerinden koparılmasını gerektirir. Aleviciler bir yandan Aleviliği tektipleştirmeye, diğer yandan da dinî ibadet çerçevesini evrenselleştirmeye uğraşmaktadır.

Tektipleştirme öncelikle, cem ayininin uğratıldığı dönüşümde dikkati çekmektedir. Yeniden oluşturulan Alevilikte de merkezî tören olarak kalan cem, yine de saatlerce ve kimi zaman bütün gece süren köy cemi olmaktan çıkmıştır. Aleviciler tarafından kentte düzenlenen cemler genellikle bu köy cemlerinin sıkıştırılmış halidir ve ortalama iki saat sürerler. Ritüellerinden bazıları bir kenara bırakılmıştır veya sadece simgesel bir tarzda gerçekleştirilirler. Köy cemlerinin en önemli öğelerinden biri halk mahkemesidir; bu sırada dede ihtilafları yargılar ve çözüme kavuşturur, çünkü ibadet ancak iç barışa kavuşmuş bir cemaatte başlayabilir. Birbirini bilen daha küçük boyutlu bir tanışıklık cemaatini gerektiren bu işlevin halka açık cemlere taşınması zordur. Toplumsal dışlama [düşkün ilan etme] gibi yaptırımlar ancak öyle bir cemaatte etkili olabilir. Halbuki yeniden oluşturulmuş cemler, üyelerin hepsinin mutlaka tanışmak zorunda olmadıkları "hayal edilmiş cemaatler"e seslenmektedir. Dolayısıyla bu cemlerde halk mahkemesi bölümü iptal edilmiştir. Bu şekilde yeniden kurgulanan cem ayini hukuksal ve toplumsal boyutlarını yitirip sadece dinî bir tören haline gelmektedir.

"Hayal edilmiş bir cemaat"e seslenen bu törenlerin yapılabilmesi için, kuşaklar boyunca ocaklar ile talipler arasında oluşmuş yakın bağlar da gerekli değildir; bu cemlerde dedeler birbirlerinin yerini alabilmekte ve artık çeşitlenmiş bir katılımcı

kitlesini bütünleştirmeye dikkat etmektedirler. Bu da cemlerin yönetiminde, kâh ocaklardan kâh bölgesel farklılıklardan kaynaklanan ayrımlar sorununu gündeme getirmektedir. Farklı bölgelerden veya ocaklardan gelen dedeler arasında okunacak dualar hakkında tartışma çıkabilmekte veya katılan kitlenin bir bölümü belli bir ocaktan, bölgeden veya farklı bir yönelimden olan bir dedenin rehberliğine itiraz edebilmekte, hatta reddebilmektedir. Katılımcılar çoğunlukla kendilerini yapılanlara yabancı hissetmekte ve şu tarz eleştiriler öne sürmekten geri kalmamaktadırlar: "Bizde semah böyle değil. Yaptıkları gerçek semah değil."[1] Hassas bir sorun olan, cem ayinleri sırasında içki içilmesi bazı Sünni çevrelerin katı ahlâkçılığı ve cem ayinlerine yönelik çeşitli iftiralar nedeniyle özel bir önem kazanmaktadır. Bektaşilerde ve Akdeniz ile Ege bölgesindeki cemlerde içki içilmesi âdetten olduğu halde, İç ve Doğu Anadolu'nun törenlerinde kesinlikle yasaklanmıştır. İdeolojik ayırımlar çevresinde de ihtilaflar yaşanır, bazıları fazla "siyasal" bulduğu bir nefesi söylemeye yanaşmazken, başkaları da "fazla Sünnileşmiş" bulduğu şu veya bu ceme katılmayı reddeder.

Aleviciler, bu dağınıklık karşısında törenleri standartlaştırmaya uğraşmaktadır. CEM Vakfı birçok "Anadolu Erenleri" toplantısı düzenlemiş, bunlara tüm Türkiye'den, Balkanlar'dan ve Batı Avrupa'dan dedeler ve halk ozanları davet edilmiştir. Bu toplantılarda ortak bir cem biçiminin oluşturulmasına karar verilmiştir. Bugün, bu biçim artık yazılı olarak tespit edilmiştir ve CEM Vakfı bünyesinde düzenlenen törenlerde de uygulanmaktadır. AABF ve ABTM kaynaklı başka girişimlerde de yerel özelliklerin temizlenmesi hedeflenmiştir. Bu farklı girişimler, sınırlı etki alanları olan farklı odaklardan kaynaklandığı için, henüz standart bir cem biçimi ortaya çıkamamıştır.

Kamusal bir Aleviliği yeniden icat etmek

Standartlaştırma tamamlansa bile, Aleviliği bir din olarak kabul ettirmeye yetmeyecektir. Gerçekten de bunun yapılabil-

1 Cem ayinine katılan bir kadının sözleri, Berlin, 14 Şubat 1999.

mesi için Aleviliğin genellikle kabul edilen şu ölçütlere uyması gerekir: Kutsal metinlere, bir ibadet yerine sahip olmak ve haftanın belli bir gününü törenlere ayırmak. Kabul edilme arayışı içindeki Aleviciler bir kutsal mekân yaratarak, yeni bir tür din adamı sınıfını kurumsallaştırarak, kutsal bir kitap kaleme alarak ve haftalık törenler yerleştirerek bu örtük beklentilere cevap verirken, Aleviliği de böylelikle kamusal alanda yeniden tanımlamayı denemişlerdir.

Önce kentlerde birçok özgün ibadet mekânı, cemevleri ortaya çıkar. Köylerin çoğunda cemlerin belirli bir mekânda değil, büyükçe bir evde veya bir misafirhanede yapıldıkları hatırlanırsa, bu gelişimin ne anlama geldiği daha iyi anlaşılır. Sadece Bektaşilerde, bazı ziyaret yerlerinde ve dedelerin ikamet ettiği kimi köylerde özel ibadet mekânları vardır. Demek ki cemevi denen kurum, büyük ölçüde yeni bir icattır.

Eski Bektaşi tekkelerindeki meydanların kullanılması talebi karşılamaya yetmeyince yeni cemevleri inşa etmek gerekmiştir.[2] Peki ama, bir cemevinde aranan nitelikler nelerdir? dinî bir izlenim uyandırmalı, ama ne minaresi olmalı ne de Osmanlı mimarisinden izler taşımalıdır. Çok farklı biçimler –klasik bir üslûptan post-modernizme yakın simgesel biçimlere dek uzanan, bu arada tekke parodilerine de yer veren geniş bir yelpaze– ortaya çıkmış ve cemevi henüz tektip bir plana ve belirgin bir üslûba kavuşamamıştır.

Ayrıca cemevi, bürolarıyla, cem ayinleri, ritüeller veya cenaze törenleri vesilesiyle lokma yenen aşevleriyle, mutfaklar, çoğunlukla bir konferans salonu, dersaneler gibi ek mekânlarıyla, yavaş yavaş belli bir düzen içine girmektedir. Uygulamada cemevlerinin çoğu dinî törenlerin dışında kültürel ve toplumsal başka etkinlikler de gerçekleştiren örgütlere bağlıdır. Cemevinin niteliği bile belirsiz ve ihtilaflı bir haldedir: Bazıları onu salt ibadete ayrılmış bir mekân olarak görmekte, başkaları ise bir kültür veya cemaat merkezi olarak kabul etmektedir.

---

2 Türkiye'deki cemevi sayısı konusunda güvenilir veriler yoktur ve bu bir tartışma konusudur. Alevici örgütler bünyesinde inşa edilmiş düzinelerce cemevi bulunmaktadır.

Çokişlevli cemevi hem dinî bir mekânın ayrılıp özelleşmesine, hem de daha geniş mantık çerçeveleri içinde yer bulmasına tanıklık etmektedir.

Cemevlerinin ortaya çıkışıyla yakından bağlantılı olarak, yeni bir Alevi din adamı tipi de doğmaktadır. Gerçekten de bazı cemevlerinde yeni bir kimlik belirmiştir: *görevli dede*. Bu kişi, camideki imam gibi, düzenli ayin yönettiği yere bağlıdır. Görevli dede artık ocağıyla değil, onu istihdam eden örgütle tanımlanmaktadır. Bu gelişmeyi sadece Türkiye'de ve en çok da İstanbul'da gözlemledik; Almanya'daki dernekler genellikle bir dedeler heyeti oluşturup, dinî konulardaki kararları onlara bırakır, ama asla "görevli dede" istihdam etmezler. Demek ki yeni bir dinî uzmanlar sınıfının yaratılışına, dedelerin yeni bir çerçevede kurumsallaştırılmasına tanık oluyoruz.

Bu gelişme bir anlamda önceki hiyerarşileri de ortadan kaldırmaktadır. Önceleri ocaklar, karmaşık bir yapı içinde, belli bir hiyerarşiye sokulmuştu. Ama görevli dede bir anlamda evrensel bir kimliktir: Cem ayinine rehberlik etmeyi bilmesi koşuluyla, bağlı olduğu ocaktan ve her türlü mürşitten bağımsız olarak göreve atanabilir. İbadetin zâkir gibi diğer önemli kişileri, evvelden bilgi aktarımında ve törenlerin yönetiminde merkezî bir yer işgal etmelerine karşın, devreden çıkartılmışlardır. Demek ki bu kurumlaşmaya, dinî ileri gelenlerin azaltılması ve yeni bir hiyerarşiye sokulmaları da eşlik etmektedir.

Dolayısıyla bu dedeler, bir ölçüde, yerleri değiştirilebilen ibadet görevlileri haline gelmekte, ama türdeş bir meslekî vasıfla donatılmamaktadırlar: Bazı örgütler çeşitli vesikalar verse de, birleştirilmiş bir din adamı tedrisatı veya diploması söz konusu değildir. Bununla birlikte tektip bir tedrisat oluşturma yönünde birçok girişim yapılmış; ama şu ana dek, kısmî nitelikleri ve başgösteren birçok ihtilaf yüzünden hepsi de başarısızlığa uğramıştır. Birçok kişi küçük teşebbüsleri engelleyecek bu tarz temerküzlere karşı çıkmakta, hele dizginler rakiplerinin elindeyse itirazlar şiddetlenmektedir. Bu yeni dedelerin türdeşleşmesi ve hiyerarşiye sokulması sağlanamadığı için,

Alevilik merkezî olarak yapılandırılmış bir din adamları topluluğuna sahip olamamaktadır.

Dolayısıyla yeniden yaratılmakta olan bu dinî uzmanlar sınıfına, din konularında tek yetkili olma hakkı tanınmaz. "Serbest elektronlar" halindeki bağımsız dedelerin sayısı daha fazladır ve kimi zaman görevli dedelerden daha fazla çekim gücüne sahiptirler. Ayrıca, görevli dedelerin bağımsız bir yetkisi de yoktur, belli istisnalar dışında, kendilerini seçerek göreve getiren dernek yönetimlerinin iyi niyetine tâbidirler. Demek ki, "ibadetle ve ruhların idaresiyle sürekli uğraşan, eğitimli, bağımsız bir profesyonel din adamları grubu oluşmamaktadır.[3] Bu durum, dinî alanın tamamlanmamış niteliğini ve akılcılaştırılmasını açıklayabilir.

Bu gelişmelere koşut olarak, Türkiye'deki bazı cemevlerinde hemen hemen tüm yıl boyunca haftada bir yapılan dinî törenler ortaya çıkmıştır. Burada da yine büyük ölçüde yeni bir icat söz konusudur: Gerçi Bektaşilerde haftalık törenler kuraldı, ama Alevi köylerinin çoğunda cem sadece kışın ve yılda bir kez –dede köyü ziyaret ettiğinde– ve bazen de kimi özel vesilelerle yapılırdı. Dedelerin ikamet ettikleri köylerde haftalık törenlere rastlanırdı, ama bunlar kuraldan çok istisna durumundaydı.

Peki, haftalık tören için hangi gün seçilecekti? Cuma, Sünnilerin günüdür. Pazar Hıristiyanlara, Cumartesi ise Yahudilere aittir. Tüm sufiler gibi, Bektaşiler de ayinlerini Perşembe gecesi yaparlar. Bu yüzden cem ayinleri çoğunlukla Perşembe akşamları yapılır. Ama bazı örgütler, daha uygun geldiği için, Türkiye'de tatil günü olan Pazar'ı seçerler.

Bir "din"in diğer vazgeçilmez unsuru, kurucu bir metindir. Oysa Alevilerin ne kutsal metinleri ne de ilm-i hâl eserleri vardır. Buna karşılık bazı kanonik metinler mevcuttur ve bunların ilk sırasında da Şiiliğin altıncı imamı olan Caferü's-Sadık'a ait, *Buyruk* yer alır. Ama yeterince sistemli olmayan ve kısmî bir özellik gösteren diğer metinler gibi, *Buyruk* konusunda da

---

3 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr, 1956; Fr. çev. *Economie et société*, Paris, Press Pocket, 1995, c. 2, s. 175.

ittifak yoktur: Geniş ölçüde sözlü biçimde nakledilmiş ve 16. yüzyılda çeşitli yerlerde yazıya geçirilmiş olmasından ötürü, birçok farklı versiyonu bulunur. Ayrıca, zaten bir teoloji ve eksiksiz bir maneviyat sistemi değil, dağınık bir metinler derlemesi söz konusudur. Başlıca törenlerin ve parçalar halindeki anlatıların betimlendiği bu metinler, tutarlı bir dinî sistemin ve hele kamusal bir Aleviliğin temelini oluşturmaya yetmez.

Bunun dışında, Alevilerin büyük çoğunluğu Kur'an'ı kabul eder. Bununla birlikte, tıpkı Şiiler gibi, bugünkü versiyonun asıl Kur'an olmadığına, asıl metnin Ali'nin hasımları tarafından tahrif edildiğine inanırlar. Üstelik Kur'an'ı Alevilerin kutsal kitabı haline getirmek, ulaşılmaya çalışılan amacın aksine, Sünni İslâm'la olan farklılıkların yadsınmasına yol açabilir.

Haziran 1995'te Sünnilerin Kur'an-ı Kerim'ine karşı bir "Kur'an-ı Hakim" yayımlanır. Birkaç dede, İslâm'ın başlangıcındaki tahrifatı gidermek amacıyla oturup bu "alternatif Kur'an"ı kaleme almışlardır. Tepkiler hiç gecikmez: İslâmcı basın bunun bir skandal ve küfür olduğunu haykırır. Yapılan değişikliklerin son derece önemsiz ve tamamen mesnetsiz oldukları üzerinde ısrarla duran Diyanet İşleri Başkanlığı, "fitne uyandırıcı nitelikteki"[4] bu girişime karşı herkesi uyarır; birçok Alevi gülünç ve yararsız buldukları bu girişimden uzak durur.

Bu girişim, uğradığı başarısızlığa karşın, Sünni İslâm'dan farklı, ama yapısı bakımından benzer bir Alevilik yaratmaya yönelik çabaların varlığını açığa çıkarmaktadır. Sünni modele göre girişilen bu yeniden yaratımın öteki işaretleri arasında, imamın yerini dedenin aldığı Alevi düğünlerinde veya cenaze törenlerinde –çoğunlukla Sünni törenlerinden pek farklı değildir– görülen artış da sayılabilir. Birçok köy cemaati ufalanıp dağılırken, dinin cemaat boyutu bu şekilde yeniden yaratılmaktadır.

4 " Diyanet İşleri Bakanlığı 'dan Alevi Kur'an'ına tepki: 'Fitne uyandırıcı nitelikte!' ", *Nokta*, 9 Temmuz 1995.

Meşru bir dinin önünü açmak

Aleviliğin kamusal biçimde yeniden oluşturulması sürecinde, kurumlaşmış bir din imgesine yapılan örtük gönderme, sabit bir değerdir. İşte bu durum, "stratejik taklitçilik"[5] diye adlandırılabilir: Kimlik hareketi, geniş ölçüde hâkim kimliğin gücünü sağladığı varsayılan özelliklerinin alınıp kullanılması üzerine bina edilmektedir. Rakibin üstünlüğünün ve meşruluğunun saptanmasının yarattığı bu girişim, geleneğin yeniden yorumlanmasını gerektirir. Aleviliğin dinî bakımdan yeniden inşası, ayırt edici işaretlerini öne çıkarırken, öte yandan farklılık iddiasını Sünnilik modeline göre şekillendirir. Böylece Alevicilik, "doğu milliyetçilikleri"nin[6] karşılaştığına benzer bir paradoksla karşı karşıya kalır: Aleviliği, Öteki'nin koyduğu standartlara göre ayarlayıp dönüştürmeyi vazife bilir, ama diğer yandan da taklit ettiği modelden nefret eder. Bu girişim dışarıdan belli uygulamalar ve fikirler ithal edilmesini, onları kendi geleneğinin unsurlarına benzer göstererek ve kaynaklara geri dönüş örtüsü altında meşrulaştırmaya çalışır.

Demek ki dinci Aleviciler İslâm'ın ilk tebliğine kimin daha sadık kaldığı konusunda bir tartışma zemininde, Sünnilerle eşit bir statü edinmeye çalışmaktadır. Sünnileri ikiyüzlü olarak göstermekte, dinîliğin zahirî işaretlerine harfiyen uyma adına İslâm'ın ruhunu yitirdiklerini, hatta bozduklarını öne sürmekte; Alevilerin ise bu ruhu aslına sadık kalarak koruduklarını belirtmekte ve Aleviliğin egemen toplumsal değerlerle kusursuz bir uyum içinde olduğunu ifade etmeye özel bir önem vermektedirler. Aleviliğin tüm dinî yeniden kurgulanma sürecinin altında bu stratejik taklitçilik zemini bulunmaktadır. Sünni İslâm'dan kopya edilen yeni törenler icat edilmesinde de bu durum açıkça görülmektedir.

---

5 Burada "stratejik" terimi mutlaka "iradî" veya "bilinçli" mânâsına gelmez. Bkz. Christophe Jaffrelot, "Réinterprétation du mythe de Ram et mobilisation nationaliste hindoue", Denis-Constant Martin (yay. yön.), *Cartes d'identité. Comment dit-on "nous" en politique?* içinde, Paris, Presses de la FNSP, 1994, s. 102.

6 Partha Chatterjee, *Nationalist Thpught and the Colonial World: a Derivative Discourse*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.

Aralık 2000'de İstanbul'da bayram ceminin yaratıldığına tanık olduk. Bu tören, Sünniler açısından Ramazan'da orucun sona erdiğini ve bayramın başladığını haber veren bayram namazına koşut olarak yapıldı. Ama Alevilerin çoğu Ramazan'da oruç tutmaz. O zaman sona ermesini niye kutlasınlar? Köylerde bu tür törenler herhalde yoktu. Bayram cemi yeni bir icattır, İstanbul'daki bazı cemevleri bunu 1990'lı yılların ortalarından beri kutlamaktadır. Aleviler de bu girişimin yeniliğini kabul etmekte, bunun başını çekenler ise onu bir icat değil, kent koşullarına uyum sağlanması olarak tanıtmaktadırlar.[7]

Bu tören nasıl ortaya çıkmıştır? Cemevlerinde görevli olsunlar veya olmasınlar, kentlerde faal durumdaki elli kadar önde gelen dede İstanbul'da 2000-2001'in birkaç ayı boyunca CEM Vakfı'nın yarı resmî öncülüğünde, Alevi ibadetini ve cemi tektipleştirmek amacıyla toplandılar. Bir bayram cemi fikrini ilk ortaya atanlar da onlardı veya şurada burada bu yönde başlatılmış inisiyatifleri onlar bir standarta bağladılar. Bu fikir şöyle gerekçelendirildi: Bayram namazı sabahı Sünniler camiye gidiyor. Alevilerin, sanki hiçbir şey yokmuş gibi evde kalmaları rahatsızlık uyandırıyor. Bazıları kendini camiye gitmeye veya en azından komşular, kalktıklarını ve gün doğmadan bir şeyler atıştırdıklarını sansınlar diye ışığı açmaya mecbur hissediyor – hatta kimileri bunu bütün Ramazan boyunca sürdürüyor. Burada niyet açıktır: Dışlanmamak için Sünniler gibi olmalıyız. Dışarıya yönelik bir davranış biçimi söz konusudur.

Ama cemler bayram namazı gibi sabah erkenden değil, genellikle akşam vakti yapılır. Dolayısıyla sabah kutlanacak yeni bir cem kategorisi icat edilmelidir. Törenin nasıl cereyan edeceğinin ayarlandığı o eğitici toplantı sırasında, saat kaçta camiye gidildiği sorusu da gündeme getirilir. Kimse bunu tam olarak bilemez... Sonuçta aşağı yukarı tahmin edilen bu saate yakın, sabah oldukça erken bir vakit tespit edilir. Birkaç dede törenin nasıl cereyan edeceğine ilişkin bir taslak metin hazırlamışlardır, bu metin okunur ve tartışılır. Köy ceminin temel

7 2000 yılında Şahkulu'daki bayram cemi sırasında Benoît Fliche'in kişisel gözlemi.

dayanakları olan halk mahkemesinin ve on iki makamın adı bile anılmaz: Bayram cemi esas olarak dualardan oluşacaktır. Kuran'dan ayetler, Arapça laflar yeniden oluşturulmuş cemlerin ekserisinde olduğundan daha kalabalıktır. Törenin uzunluğu konusunda da mutabakata varıldıktan sonra, saat tutulan bir "genel prova" yapılır: 45 dakika. Ne fazla uzun ne fazla kısa. El kaldırılarak yapılan oylamayla bayram cemi onaylanır.

Ama ciddi itirazlar da dile getirilir. Yerleştirilmekte olan şeyin tam niteliği konusunda tartışmalar patlak verir: Böyle bir şey hiç olmadığına göre, buna bayram cemi adını vermek yerinde midir? Bazı Aleviler de Ramazan sırasında oruç tutup Sünniler gibi bayram namazını kıldıklarına göre, acaba buna da "cem ve bayram namazı" adını vermek daha doğru olmaz mı? Ama aynen onlar [Sünniler] gibi yapılacaksa, o zaman insanlar camiye gitsin daha iyi, denir... Söz konusu tören bir bayram mıdır, bir ibadet mi yoksa bir namaz mı? Aleviler açısından Sünni bir çağrışımı olan bu son terim Sünnilikle farklılığını vurgulamak isteyenleri rahatsız etmektedir. Ama namaz denen kurum, Sünnilik ve Alevilik daha ortaya çıkmadan önce, bizzat Muhammed tarafından oluşturulduğuna göre sadece Sünnilere ait olarak kabul edilebilir mi? Sünnilik referansı sürekli gündemdedir ve Sünniliğe göre benimsenmesi gereken farklılığın derecesi hakkında şiddetli tartışmalar yaşanmaktadır. Tartışma, bazıları tarafından en yobaz İslâmcılığı kınamakta kullanılırken, başkalarının Aleviliğin ilk ve zorunlu kapısı olduğunu hatırlattıkları şeriat teriminin anlamına doğru hızla genişler: "Namazı, şeriatı sokmak istemezseniz o zaman Kur'an'ı inkâr edelim!" Bir dede ise sözü şöyle bağlar: "Siz burada İstanbul'da istediğinizi anlatın, Anadolu'da CEM Vakfı'nın bir ramazan cemi düzenlediği konuşulacak. Bu bir cesaret meselesi. Şu şeriat muhabbetini de kesin artık, Aleviliğin birinci kapısıdır deyip durmayın. İnsanlar cahil, bunu anlamazlar." Dedeler içinden bir azınlık bu yeni icada karşı çıkar ve diğer dedeleri Aleviliği "Sünnileştirme"ye, "daha devlet böyle bir işe kalkışmadan asimile etmeye" çalışmakla suçlarlar. Ayağa kalkar ve toplantıyı terk ederler. Ötekiler benimse-

nen kararın salonda mevcut tüm dedeleri bağladığını açıklar ve biraz da kendi içlerini rahatlatırlar: "Aklın yolunu onlara da kabul ettireceğiz."[8]

Bununla birlikte "halk"ın nasıl bir tepki vereceğinden emin değildirler. 2000 yılının sonuna doğru Ramazan sona ererken İstanbul'da hemen hemen tüm cemevleri sanki böyle bir şey evvel ezel varmış gibi, bayram cemi çağrısında bulunur. Çeşitli tepkiler gelir, ama cemevlerinin çoğu tıklım tıklım dolar. Bazıları bunu akla mantığa aykırı bulsa da, sabah bu kadar erken vakitte toplanan bir cem ayinine gidip bozgunculuk yapmaya kalkışmaz. Oylarını törene gitmeyerek belli etmeyi tercih ederler. ABF ise, ramazan bayramı yapanları "düşkün" ilan eder.

Bu yeniden kurgulama işlemi, kurallara bağlama anlamında, sadece biçimi ilgilendirmez, içerikleri de etkiler. Kamusal Alevilik farklılığını korumakla birlikte –egemen modele göre yeniden şekillendirilmiş bir farklılık– aykırı da gelse artık tam anlamıyla heterodoks değildir. Nitekim bu yeniden kurgulamalar Aleviliğin "siyaseten uygun olmayan" ve onu gayrimeşru ya da İslâm dışı kılacak özelliklerinin gizlenmesine yol açarlar. Örneğin birçok Alevi topluluğunda gözlemlenen tenasüh (ruh göçü) inancı veya Ali'nin ilahlaştırılması yeniden oluşturulmuş Alevilikte ortadan kalkar. Bazı cem ayinlerinde Sünnilerin "bismillah" formülü yerine kullanılan "bismişah" (Şah'ın adına) dışarıda sümen altı edilir. Buna karşılık Aleviliğin yeniden kurgulanması önceden var olan ve meşruiyet taşıyıcısı sayılan özellikler üzerinde durur.

Demek ki apaçık bir gelenek icadı sürecine tanık olmaktayız.[9] İcat edilen gelenekler, simgesel bir kimlik desteği işlevi olan ritüelleşmiş âdetlerdir: kurumsallaşmış yeni gelenekler, yarı bilinçli yeniden yorumlamalar veya mevcut âdetlerin araçsallaştırılması. Bazı süreçler kademeli olarak ve şu veya bu ölçüde kendiliğinden gelişmektedir; dernek zemininde özel mekânlar açılması, Aleviliğin yeniden kurumsallaştırılması sorununa en prag-

8 12 Aralık 2000'de İstanbul'da yapılan toplantı sırasında, çoğu Fransızca olarak tutulmuş notlar.

9 E. Hobsbawm, T. Ranger, *The Invention...*, *a.g.e.*

matik çözüm olarak gözükmektedir. *Cemevi* terimi çeşitli inisiyatiflerin birikmesi sonucunda kendini yavaş yavaş kabul ettirmiştir. Ama kimi zaman, örneğin bayram ceminde olduğu gibi, önceden karar alınarak gerçekleştirilen bir icattan da söz edilebilir –burada da önceden var olan, sürekli olarak uyarlanan ve yorumlanan girişimlerin tektipleştirilmesi söz konusu olsa bile.

1990'lı yıllardan beri devam eden bu süreçler şu an henüz tamamlanmamıştır. Çok sayıda ve düzensiz standartlaştırma girişimleri görülmektedir;[10] İstanbullu dedeler heyeti birkaç ay sonra anlaşmazlıklar nedeniyle dağılmıştır; ibadetlerin ve öğretinin sistemleştirilmesi tamamlanmamıştır. Dogma hakkında hüküm verebilecek merkezî bir mercinin yokluğu ve dinî alanın bağımsız olmayışı can alıcı öneme sahip sorunlardır.

KURUMLARIN KAPILARININ SÜRGÜLENMESİ

Gerek Türkiye'de gerekse Almanya'da ilk tanınma talepleri dinî çerçevede dile getirilmiştir. O zaman bu durum son derece doğal gözükmektedir: 1989 Alevi bildirisi, Alevilerin Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde temsil edilmelerini; Diyanet İşleri Bakanlığı'nm devlet tarafından finanse edilmemesini; Alevi köylerinde cami inşa edilip imam gönderilmesine son verilmesini; okullardaki din derslerinin tercihli hale gelip Aleviliği de içermesini ister. Bununla birlikte çeşitli ve daha çok siyasal yönelişlere sahip imza sahipleri –ateist yazar Aziz Nesin de aralarındadır– Aleviliğin tanınmasının onun önce dinî alana resmen alınmasından geçtiği kanısındadırlar. 1990'lı yılların başma gelinceye dek, daha siyasal Aleviciler bile Aleviliğin dinî açıdan tanınmasını talep ederler: Hareket henüz kutuplaşmamıştır.

Halbuki dinî kabul, türdeş bir ulusal cemaat kavramının ve devletle din arasındaki ilişkinin temellerinin sorgulanmasına yol açmak anlamına gelir. Anayasal reformları, dolayısıyla geniş bir mutabakatı gerektirir. Bu talepler karşısında devlet kurumları ne tepki vermişlerdir?

---

10 İstanbul'daki girişim dışında, Hollanda'da açılan Avrupa Alevi Akademisi'ni, Hollanda Dedeler Divanı'nı, AABF dedeler komitesini, vb sayalım.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kapalı tutumu

Türkiye'deki dinî alanın bekçiliğini yapan Diyanet İşleri Başkanlığı Alevi sorunu karşısında elleri kolları bağlı beklememiştir. Önceleri daha çok Aleviliği inkâr eğilimi içindeyken, yaşanan kitle hareketi Diyanet İşleri Bakanlığı'nı fiilî durumu kabul edip tavrını belirlemek zorunda bırakmıştır. Diyanet İşleri Bakanlığı, Alevicilerin kendisine yönelttiği eleştiri ve talepleri doğrudan cevaplar, konferanslar ve –dindarlıklarıyla, kimi zaman da Sünniliğe yakınlıklarıyla tanınan– bazı Alevi yöneticileriyle buluşmalar düzenler ve çok bol yayın yapar. Hatta 1990'lı yıllardan beri Diyanet İşleri Bakanlığı içinde bazı kişiler gayri resmî olarak "Alevi politikası"nı yürütmekle görevlendirilmişlerdir. Diyanet İşleri Bakanlığı'nın ilgisindeki bu canlanma Aleviliğin dinî açıdan kabul edileceği umutlarını güçlendirmiştir.

Dinî alana meşru bir biçimde katılma umudu çok geçmeden kırılır. Diyanet'in 1990'lı yıllardan beri Alevilik karşısında sergilediği tutumun ayırt edici özelliği muğlaklığıdır. Aleviliği "yeniden kazanma" girişimleriyle Aleviciliğe yönelik şiddetli eleştiriler arasında gidip gelmektedir. Diyanet İşleri Bakanlığı tavrını demeçleriyle belli etmekte ve tanım konularında da etkisini bu şekilde göstermektedir. Israrla Sünnilik ile Alevilik arasındaki ortak noktalar üzerinde durmakta, böylelikle Aleviliğin kendine has niteliklerini azımsamayı, hatta inkâr etmeyi amaçlamaktadır: "Hz. Peygamber'in getirdiği ilahi mesajları kabul eden herkes Müslümandır."[11] Demek ki Diyanet'e göre, Aleviler Müslümandır: Namaz kılmakta, Ramazan'da oruç tutmakta ve Mekke'ye hacca gitmektedirler. Aleviler ile Sünniler arasındaki ibadet farklılıkları imanın özüne değil dış görünüşe ilişkindir ve yerel geleneklerden kaynaklanmaktadır.[12] Alevilik olsa olsa İslâm'ın özgül bir yorumudur ve burada da öne çıkan Ali'ye yönelik tapınma duygusudur. Zaten Diyanet İşleri Bakanlığı'na göre, "Alevi", "Ali'nin ve onun şanlı soyunun yan-

11 "Diyanet'e özerklik", *Hürriyet*, 4 Mart 1999.

12 *Sabah*, 25 Ocak 1990, s. 1, 3, 15.

daşı"ndan başka bir anlama gelmez. Bu nedenle Diyanet İşleri Bakanlığı bazen Aleviliğe özgü Muharrem orucu gibi kimi gelenekleri kabul etme noktasına kadar gelir.

Kendi de İslâmî olan bu tek özelliğin kabulü Diyanet İşleri Bakanlığı'nın onu Sünnilik içine katarak etkisizleştirmesini sağlar: Ali'yi tüm Müslümanlar gönüllerinde taşıdıkları için, Alevilerle öteki Müslümanlar arasında bu noktada karşıtlık yoktur. Diyanet İşleri Bakanlığı, Alevileri temsil etmediği suçlamalarına karşı, Ali hakkında yayımladığı ve tüm Müslümanlara seslenen eserleri göstererek kendini savunur; madem ki Ali de namaz kılıp camiye gidiyordu, o halde Alevilerin de ibadet yeri camidir. Böylelikle Diyanet İşleri Bakanlığı Alevilere karşı ayırımcılık yaptığı suçlamasına karşı kendini korur: Alevi köylerinde cami inşa edilip oralara imam gönderilmesini, Alevilere sunulan bir hizmet olarak kabul eder. Ayrıca Sünnilik ve Alevilik gibi terimler kullanılmasından da yakınır, çünkü bu ayırımın nifak tohumları ektiğini ve ülkeye zarar verdiğini ileri sürer; dolayısıyla bunların yerine tek ve bölünmez "Müslümanlık" terimini kullanmayı tercih eder.

Diyanet, Alevilerin selametini şeriata uymalarında ve ona ekledikleri ibadet biçimleri varsa, bunları terk etmelerinde görmektedir. Onları dinî merkezlerden uzak kaldıkları, iktidar tarafından baskıya uğradıkları ve dışarıdan gelen zararlı etkilere kapıldıkları için hak yoldan sapmış ve bazı "kötü" alışkanlıklar edinmiş (içki içmek, namaz kılmamak, camiye gitmemek) Müslümanlar olarak kabul eder ve bu zararlı etkileri onlara unutturmanın gereğine inanır. Bu vesayetçi (paternalist) tutum, Alevileri cahil ve saf, ilmî İslâm'la bütünleşemeyen –ne yazılı kaynakları ne de teolojileri olan– halk toplulukları olarak gösterir. Diyanet bu eksikliği gidermeye kararlı gözükmektedir: 2003 yılının sonunda Diyanet İşleri Bakanlığı'nca düzenlenen 1. Dinî Yayınlar Kongresi'nde Diyanet İşleri başkan yardımcısı, kütüphanelerde yayımlanmayı bekleyen Alevilik ve Bektaşilik ile ilgili kimi eserlerin dinî-kültürel hayata kazandırılmasının "tarihî bir zorunluluk" olduğunu vurguladı.

Diyanet'in yayımlayacağı "Alevi-Bektaşi Klasikleri" içerisinde sadece dinî yazmalar (Hacı Bektaş'm eserleri de dahil olmak üzere) yer alacakmış. Bu eserler bedava dağıtılacakmış. Diyanet İşleri'ne göre hazırlık komitesi içinde Alevi dedeleri de yer almakla birlikte, dinî yanı ağır basan Aleviciler bile bu girişimi bir Sünnileştirme çabası olarak eleştirmektedir – "gerçek Aleviliği" tanıtmaya yönelik bir girişim olarak değerlendirdiği bu projeyi takdirle karşılayan Fermani Altun hariç.[13]

Diyanet, Alevi sorununu dinî bir hadise (fenomen) olarak dikkate alsa da –ve böylece diyaloga açık olduğunu kanıtlayabilse de– her türlü özerkleşme girişimine ve Aleviliğin dinî özgüllüğünün herhangi bir biçimde tanınmasına şiddetle karşı çıkmaktadır. Ona sadece kültürel özgüllük ödünü vermektedir: Alevilik, "sazıyla, sözüyle, edebiyatıyla bir kültürdür. Aleviliğin dinle hiçbir ilgisi yoktur ve bir mezhep de değildir."[14] Dolayısıyla Diyanet bütçesinden Alevilere asla devlet desteği tahsis edilmez.

Diyanet, Alevici örgütlere karşı da sert bir tavır takınmakta, onları sık sık ülkeyi dinî açıdan bölmeye çalışmakla suçlamakta ve haklarında Marksizm ve ateizm kuşkuları taşımaktadır. Ağustos 2001'de Diyanet'in sabık "Alevilik görevlisi" bazı Alevileri toprak talepleri olmakla ve bir "Alevistan" kurmak istemekle suçlar.[15] Alevilerin, PKK'nın ardından ikinci sırada gelen ulusal problemi oluşturdukları ve Türkiye'yi doğrudan tehdit ettikleri kanısındadır. Bu suçlamalar, yarattıkları tartışmalara rağmen,[16] herhangi bir sonuç vermez, ama hareketin bir tehdit olarak algılandığını gösterirler.

Dolayısıyla Diyanet İşleri Bakanlığı tepeden bakan bir edayla, Aleviliği dinî açıdan yeniden inşa faaliyetlerini ya kınar, ya da yok sayar. Selamet metalarımn üretim ve yeniden üretim araçlarına erişimi denetim altında tuttuğu için, bağımsız dalla-

---

13 Bilal Çetin, "Alevi Dedeleri Diyanet'te", *Yeni Şafak*, 10 Kasım 2005; Haşim Akman, "Gerçeğini ve Geleceğini Arayan Alevilik", *Akşam*, 26 Mayıs 2006.

14 "Alevilik mezhep değil, kültür", *Cumhuriyet*, 25 Mayıs 1993.

15 "Hayalleri Alevistan", *Milliyet*, 18 Ağustos 2001.

16 "Alevistan tartışması", *Akşam*, 22 Ağustos 2001.

rın (hem Alevilik hem de tarikatlar ya da cemaatler) dinî pazara girişini engeller ve kendi tekelini dayatır.[17]

Somutça ifade edilecek olursa, Diyanet İşleri Bakanlığı, cemevlerini, Avrupa Birliği uyum yasaları çerçevesinde getirilen bir değişiklikle bu talebin haklılık zemini güçlense de, ibadet mekânı olarak tanımaz. 3194 sayılı İmar Kanunu'nda sadece camiler dikkate alınmış, daha sonra 2003 yılında Avrupa Birliği'yle uyum yasaları kapsamında terim genişletilerek "ibadet yeri"ne dönüştürülmüştü. Bu yasa değişikliğinin açabileceği kabul edilme ve kaynak bulma olanaklarını anlayan Alevici örgütler, cemevleri için ibadet yeri statüsünü talep eden bir kampanya düzenlediler. Böyle bir statü, devlet arazisi tahsisini ve inşaat için maddi destek sağlanmasını mümkün kılıyor, ayrıca su ve elektrik bedava alınıyordu. Bu nedenle, cemevi inşaatı için kamusal arazi tahsisini talep eden dilekçeler kaymakamlıklara veya belediyelere (özellikle İstanbul'da Kartal ve Sultanbeyli, Ankara'da da Çankaya belediyelerine) sunuldu. Bu girişimler üzerine yasaya açıklık getirilmesi zorunluluğu doğdu ve bu da 2004 yılında Meclis'te gerçekleştirildi: Bazı Alevi milletvekillerinin muhalefetine rağmen, "ibadet yeri" teriminin anlamı "cami, mescit, kilise, sinagog, havra" listesiyle sınırlandı, bu kez müslimler ve gayrimüslimler eşit düzeyde değerlendirilirken, Aleviler yine dışlandı. Bu konuda görüşleri sorulan Diyanet İşleri'nden yetkililer, cemevlerinin ibadet merkezi olmadığını defalarca yinelediler. Onları olsa olsa 1925'te kapatılan türbeler ve tekkeler ile aynı kefeye koydular ve bu nedenle herhangi bir hukukî statüye sahip olamayacaklarını açıkladılar. Başbakan Tayyip Erdoğan ise, Alevilerin Müslüman oldukları ve dolayısıyla ibadet yerlerinin cami olduğu şeklindeki klasik fikirden hareketle, cemevlerini kültür merkezi konumuna indirgedi.[18] Diyanet İşleri Bakanlığı, Sünnilerin ziyaret yerlerine –uygulamaların sık sık büyü sınırlarında dolaştıkları halk inançları merkezleri– "doğru İslâm"ı

17 Bkz. P. Bourdieu, "Genèse et structure...", a.g.m., s. 319-320.

18 Timur Soykan, "Alevi tepkisi artıyor", *Radikal*, 9 Ekim 2004.

sapmalardan ayırmaya yönelik tabelalar asar. Ziyaretçi yatırlarda mum yakmamaya, çaput bağlamamaya çağrılır, çünkü bu tür uygulamalar batıl inanç kapsamına girer. Ama bu tarz uygulamaların çok yaygın olduğu Alevi ibadet mekânlarında (veya öyle kabul edilen yerlerde) bu türden hiçbir bilgi verici yazı görülmez veya varsa bile, sorumluluğunu üstlenmiş Alevi örgütü tarafından hazırlanır. Diyanet İşleri Bakanlığı bu yerlerde "doğru İslâm"ı sapkınlıktan ayırma çabası göstermez, çünkü oralarda bu ayırım bir anlam taşımaz.

Okuldaki din eğitiminde beklenmedik gelişme

Dinin okul eğitimi aracılığıyla aktarılmasını düzenleyen bir başka kurum daha vardır: Milli Eğitim Bakanlığı. Alevilik, Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi ders kitaplarında hiçbir zaman öğretilmez; ama bu eğitimde Aleviliğin yeri sorunu sürekli gündeme gelmektedir. Aleviliği de din eğitimi içine katma konusunda düzenli olarak yeni tasarılar gün ışığına çıkmaktadır. Ama Aleviliğin hangi yorumuna yer verilecektir? Din olarak mı, mezhep olarak mı, kültür olarak mı yer alacaktır? Bu kararı almaya yetkili olan kimdir? Sünni ilahiyatçılar mı? Aleviler mi? Hangileri? Önerilerin önü, gerekirse hukukî yollara başvurularak, düzenli bir biçimde tıkanmaktadır.

1997'de Bektaşi tarikatının önde gelenlerinden biri olan Alevi kökenli bir avukat, zorunlu din derslerinin tercihli ders haline getirilmesi, yoksa kendisi tarafından kaleme alınmış ders kitabının[19] kullanılmasını isteyen bir talep sundu. Bu talep 1998'de şu gerekçeyle reddedildi: "Devlete dinî bölücülük yaptırıyorsunuz."[20] Bakanlık, Aleviliğin İslâm'ın bir parçası olduğunu ve ne ayrı bir inanç ne bir din ne de bir mezhep olduğunu belirtir; sadece kendine özgü bir yorum söz konusudur, dolayısıyla Aleviler de okulda İslâm'ı öğrenmek zorundadır. Bakanlık, aynı nedenlerle, önerilen ders kitabında Ramazan'da tu-

19 Şakir Keçeli, Aziz Yalçın, *Alevilik-Bektaşilik Açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi*, Ankara, Ardıç, 1996.

20 Ş. Yıldız, "Aleviler AİHM Yolunda", *Özgür Politika*, 17 Haziran 2000.

tulan oruç veya Mekke'ye hac konusunda hiçbir şey yer almamasını üzüntüyle karşıladığını ve bunu Aleviliğe bir hakaret olarak kabul ettiğini de açıklar. Ayrıca kitabın yazarlarının ilahiyat fakültesi mezunu olmadıkları için yetkin kabul edilemeyeceklerini de ekler. Son olarak, din eğitimi derslerinin zorunlu niteliğine itiraz etmenin ana dili farklı olan öğrenciler için Türkçe derslerine itiraz etmekten hiçbir farkı olmadığını da hatırlatır. Oysa özel yaşamda herkesin kendi ana dilini kullanması serbest olsa da, tek bir resmî dil zorunludur, o da Türkçedir. O zaman avukat davayı, her kesimden Alevici örgütlerin de desteğini alarak, Danıştay'a götürür. Destekçiler arasında Türkiye'de farklı inançların varlığının kabul edilmesi gerektiğini vurgulayan HADEP ile din eğitiminin tercihe bağlı olması ve farklı inançları kapsaması gerektiğini savunan CHP de vardır. Ama Danıştay yargıyı oybirliğiyle onaylar. O zaman Aleviciler bölücülük suçlamasını doğrudan devlete yöneltirler: "Gerçek bölücüler farklılıkları yok sayanlardır."[21] AABF başkanı Turgut Öker de şöyle bir demeç verir: "Bölücülüğün kaynağı, resmî olarak Türkçülüğü ve Sünniliği esas alan devlettir."[22]

Bununla birlikte 2003 yılının sonuna doğru iktidardaki AKP, zorunlu olan Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersi içine Aleviliği de sokmayı önerir ve bunu "Alevi çocukların kendi kültürleriyle ilgili bilgiye sahip olması gerektiğini" söyleyerek gerekçelendirir.[23] Avrupa perspektifinin giderek somutlaştığı bir dönemde gelen bu öneri, belki de Aleviliğe hiç yer vermeyen zorunlu din dersleri konusunda 2000 yılından beri Alevilerden gelen sürekli şikâyetleri saptayan Avrupa Komisyonu raporlarına da bir cevap niteliğinde olabilir. CEM Vakfı Haziran 2005'te Milli Eğitim Bakanlığı'na bir dilekçe vererek, Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersinde Alevi İslâm inancı, felsefesi ve kültürüne yer verilmesini ve ders müfredatının hazırlanma-

21 Ş. Yıldız, "Ayrımcılık çare değil", *Özgür Politika*, 19 Haziran 2000.

22 Ş. Yıldız, "Devlet saygısız ve inkârcı", *Özgür Politika*, 22 Haziran 2000.

23 Diyanetten sorumlu devlet bakanı, ilahiyat profesörü Mehmet Aydın'ın ifadesiyle; Ahmet Pesen, "Alevi ve Bektaşi, Sünni kadar Müslüman", *Hürriyet*, 12 Temmuz 2006.

sında Alevi İslâm inancını benimsemiş kurumlar ile inanç önderlerinin görüşlerinin alınmasını talep etti. Milli Eğitim Bakanlığı verdiği cevapta taleplerin dikkate alınıp, yerine getirildiğini bildirdiğini ifade etti. Ancak kitapların değerlendirilmesi sonucunda taleplerin yerine getirilmediği açık bir şekilde anlaşıldı. Alevilik bahsinin ders kitaplarına katılması Diyanet ile işbirliği içinde gerçekleştirilmekte ve onun tavrını yansıtmaktadır: Söz konusu birkaç sayfada en büyük yer, iyi ve mümin Müslümanlar olarak tanıtılan Ali ile ailesine ve "İslâm Düşüncesinde Tasavvufî Yorumlar" başlığı altında Hacı Bektaş'a ayrılmaktadır.[24] Bu yaklaşım, Alevicilerin hep bir ağızdan tepkisine yol açar, çünkü *dede, cem* veya *cemevi* gibi Alevilere ait kurumlara derste hiç yer verilmemiştir; en dindar Aleviler bile bu yaklaşımı asimilasyonculuk olarak değerlendirir.[25] 2005 sonunda CEM Vakfı, ders kitaplarında Alevi İslâm inancına yer verilmediği gerekçesiyle Ankara İdare Mahkemesi'nde dava açtı. Dava dilekçesinde, yeni ders kitabında, Alevi İslâm inancı, felsefesi ve kültürüne yer verilmemesinin Anayasa, Milli Eğitim Temel Kanunu, Avrupa İnsan Haklarını ve Temel Özgürlükleri Koruma Sözleşmesi ve İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'ne aykırı olduğu ileri sürüldü. Hukukî sürenin dolmasının ardından CEM Vakfı tarafından İdare Mahkemeleri'nde Başbakanlığa karşı Eylül 2005'te dava açılarak hukukî süreç başlatıldı. Bu gelişmeler, söz konusu önerinin Alevici harekete bırakın bir cevap oluşturmayı, nasıl dışarıdan yapılmış ve Alevilerin çıkarlarına aykırı bir dayatma olarak algılandığını göstermektedir.

Demek ki 1990'lı yılların başlarında doğan dinî açıdan tanınma umudu suya düşmüştür. Bu sonuçsuzluk kendilerini dinî olarak tasarlasalar da meşru dinî alanın dışında faaliyet gösteren Alevi ibadetleri üretimini yine de engellememektedir. Bu koşullarda görevli dedeler dinî görevlerini her türlü resmî kurumun dışında yerine getirmektedirler.

---

24 Aslıhan A. Karataş, "Alevilik Ders Kitaplarında", *Yeni Şafak*, 7 Şubat 2005.

25 Bu konuda AKP hükümeti tarafından görüşü alınan bir dede, 26 Ekim 2004.

KAPILARIN KAPANMASININ SONUÇLARI

Taleplerin farklılaşması

Devlet kurumlarının tavrı Alevicileri böler: Kurumlardan gelen tepkileri, Aleviliğin asimilasyonuna yönelik girişimler olarak kınayanların sayısı gerek Türkiye gerekse Avrupa'da çoktur. 1992'den başlayarak, dinî açıdan tanınma talepleri farklılaşır: Bazıları Aleviliğin Diyanet İşleri Bakanlığı bünyesine katılmasından vazgeçip, dinî toplulukların özyönetimini savunmaya başlar. Alanın kapanması hareketin kutuplaşmasına katkıda bulunur.

Burada Sıvas olayları tam bir dönüm noktası oluşturur. Bu olaylar Alevicilerin –ve Alevilerin– büyük çoğunluğu tarafından, devlet tarafından göz yumulan İslâmcı bir saldırı olarak değerlendirilir ve İslâmcılar bundan böyle yolları tıkanması gereken bir numaralı düşman haline gelirler. Ama dinî toplulukların tanınmasını ve özyönetimini talep etmek, aynı zamanda tarikatlar ve cemaatler gibi İslâmî gruplar için daha fazla hak istemek anlamına gelmektedir. Bu taleplerin yerini, Diyanet İşleri'nin lağvedilmesi türünden yeni talepler alır.[26] Buna koşut olarak daha siyasal bir tavrı olan Aleviciler ön plana çıkar ve dinin "yobazlık"la karışmış ortodoks –gerici yorumunu kınarlar.

Açıkça dinî bir yaklaşımı benimseyen Aleviciler ise bu gelişme karşısında kurumsallaşmaya çalışırlar. Bundan böyle dinî alanla bütünleşme talepleri daha siyasal nitelikteki diğer taleplerden açık bir biçimde ayrılır ve bir farklılaşma stratejisi haline gelir. CEM Vakfı, Aleviliğin devlet tarafından bir din olarak tanınması, Diyanet İşleri Bakanlığı bütçesinden pay ayrılması, devlet tarafından cemevleri inşa edilmesi ve buralara ibadet yeri statüsünün tanınması, –zaman zaman– dedelerin devlet memuru sayılması ve devlet okullarında din eğitimi dersleri içinde Aleviliğin de öğretilmesi taleplerini yeniden gündeme getirir. Bu taleplere bir cevap alınamadığı görülünce, Diyanet

---

26 "Alevilerden Kamuoyuna Duyuru", *Pir Sultan Abdal*, 1993, c. 1, no: 7, s. 2.

İşleri Başkanlığı'nın tek bir mezhebi temsil ettiği gerekçesiyle, kendi inançlarını temsil eden bir kurum oluşturmak amacıyla 2003 sonlarında CEM Vakfı öncülüğünde Alevi İslâm Din Hizmetleri Başkanlığı kuruldu. Nihai hedefi, inançlarıyla, cemevleriyle, dedeleriyle devletin muhatabı olmak ve Alevi inancının ders kitaplarında yer almasını sağlamak, ders kitaplarına konacak bilgileri belirlemektir.[27] Milli Eğitim Bakanlığı bütçesinden, İmam-Hatip Liseleri gibi Alevi-Bektaşi inancına hizmet edecek görevlilerin yetiştirileceği meslek liselerine de kaynak ayrılması için mücadele etmeyi amaçlar. CEM Vakfı başkanı bu amaçla kendi dinî itibarından ve üst düzey ilişkilerinden de yararlanır; CEM Vakfı, Aleviliğin Diyanet İşleri Bakanlığı bünyesi içinde ve olmazsa dışında kurumsallaşmasından, meşruiyet anlamında önemli kazanımlar beklemektedir.

Ehl-i Beyt Vakfı'nın kurucusu ve başkanı olan Fermani Altun da benzer bir stratejiyi benimser; Diyanet tarafından Aleviliğin resmen tanınması, Muharrem ayının kabul edilmesi ve Alevilik eğitiminin devlet okullarının programına alınması gibi talepler dile getirir. Taleplerine destek bulmak amacıyla İslâmcılarla –CEM Vakfı'na göre daha fazla– işbirliği içine girer. Örneğin Fermani Altun 1999 seçimlerinde Refah Partisi'nin listesinden milletvekili adayı olmuştur.

Üçüncü tarafların yoruma açık desteği

Üçüncü taraflar bu çabaları desteklemiş midir? Diyanet'in tekeline karşı çıkma ve dinî alanı yeniden şekillendirme konularında Alevicilerin ve İslâmcıların tavırları arasında belirli bir benzeşme söz konusudur. Bazı İslâmcılar, inanç ve ibadet özgürlüğünü savunmak için Alevicilerden destek aramakta, onların da sahte laik sistem tarafından ezildiklerini ileri sürmektedirler.

Kitle seferberliğinin ilk aşamasında, Aleviliğin bir din olarak kabulü henüz mümkün gözükürken, İslâmcılar buna karşı çık-

---

27 Hatice Yaşar, " 'Alevi Diyaneti'ne tepki", *Radikal*, 15 Kasım 2003.

mışlardı. Sıvas'tan sonra durum değişir: Alevilik ulusal bir sorun halini almıştır ve birçok İslâmcı, Aleviler nezdindeki "imaj"larını düzeltmek isteğindedir. İslâmcıların, kendi yükselme stratejileri içinde Alevi oylarına ihtiyaçları vardır ve inanç sorununu siyasal bir gerekçe olarak öne çıkarıp Alevilerle ittifak kurmaya uğraşırlar. En önemlisi de Alevici hareket artık parçalanmıştır: İslâmcılar açısından, kendilerine yakın olanları siyasal Alevicilere karşı desteklemek söz konusudur. 1994 belediye seçimleri sırasında İslâmcı Refah Partisi özellikle İzzettin Doğan'a yönelik bir yakınlaşma çabasına girer.[28] Hatta Alevilerle ilişkilerden sorumlu bir kişi belirlenir ve bu sorumlu onlarla diyalog kurmaya çalışır. Alevi adayları desteklemeyi ve Diyanet'ten Alevilere özel bir bütçe ayrılmasını önerir.

Bu yakınlaşma çok sürmez ve 1995 genel seçimleri sırasında sona erer. O zaman CEM Vakfı, Diyanet bütçesinin bir bölümünü Alevilere tahsis etmeyi vaat eden DYP'ye yaklaşır. Bu aynı zamanda İslâmcı RP'nin önünü kesmeye çalışan DYP'nin bir seçim manevrasıdır. Ama seçimlerden sonra Tansu Çiller siyasal yaşamını sürdürebilmek adına RP ile koalisyon kurar: Her iki parti de Alevilere devlet desteği ve Diyanet İşleri bünyesinde temsil sözü verdiği halde, bu sözler unutulur gider. Bu iki sağ partiyle ittifaka açık davranan ve onların "ihaneti" üzerine davranışının meşruiyet zeminini yitiren İzzettin Doğan, diğer Aleviciler tarafından kenara itilir. AKP hükümeti Aleviliği son derece tartışmalı bir biçimde din eğitimi ders kitaplarına sokmayı önerince, İslâmcı desteklerin yoruma açık ve belirsiz yapısı bir kez daha gün ışığına çıkar. Sadece İslâm'ın devletle daha az iç içe olan öteki akımları Alevicilerin taleplerini zaman zaman desteklemektedir; örneğin Fethullah Gülen cemevlerine ibadet yeri statüsü tanınmasından yana olduğunu açıklamıştır.[29]

Devlet kurumları tarafından dinî alanın kapılarının kapatılması, sonra da İslâmcıların belirsiz desteği Aleviliğin dinî alan

---

28 "RP'den Alevilere işbirliği önerisi", *Milliyet*, 27 Ocak 1994.

29 "28 Şubat endişemi dikkate almadılar", *Milliyet*, 31 Ocak 2005.

içine alınmasının olanaksızlığını açıklamakta ve bu nedenle, hareketin parçalanmasına katkıda bulunmaktadır. Bazılarının bu bağlamda hâlâ dinî yaklaşımlarında ısrar etmesinin nedeni, olsa olsa özellikle soldan uzak durmayı amaçlayan kısmî bir stratejinin sonucu olabilir. 2000'li yıllarla birlikte, yeni bir değişiklik ortaya çıkar: Almanya'da, sonra da Avrupa düzeyinde Aleviliğin bir din olarak kabulü yolunun açılması ve bunun Türkiye'deki olası sonuçları, cepheleri değiştirir ve hareketin bütününün yeniden dinî sorun çevresinde odaklanmasını beraberinde getirir.[30] Demek ki –yurtdışında zıt yönde gelişmeler ortaya çıkıncaya kadar– Aleviciler kendilerini meşru dinî aktörler olarak kabul ettiremedikleri gibi, devlet kurumlarından bekledikleri ödünleri alamamış ve Türkiye'deki dinî alanın yeniden şekillendirilmesini de sağlayamamışlardır. Peki, siyasal alanda durum nedir?

30 Bkz. Onbirinci Bölüm.

YEDİNCİ BÖLÜM

Siyasal Alanda Yerini Bulamama

Aleviciler taleplerini devlet kurumlarına nasıl duyurabilirler? Temsilî demokrasinin teamüllerine göre, toplumsal talepler doğrudan ifade edilmeyip, medya veya seçimler gibi süzgeçlerden geçmelidir; oy, kurumsallaşmış toplumsal arenaların simgesidir. Bazı analizciler, kurumsallaşan siyasal topluluklar desteklerini artırmak için azınlıkların taleplerine er veya geç sahip çıkmayı çıkarlarına uygun bulacaklarından, rekabete dayalı toplumlarda azınlıkların her zaman kendilerini ifade etme olanağı bulacakları kanısındadırlar. Böylece azınlıklar gündemdeki sorunlarla ilgilerinin önemi ve öteki topluluklarla pazarlık yapma yetenekleri oranında, sırayla öne çıkarlar.[1]

Demek ki Aleviler için kendilerini ifade etme olanaklarından biri, önemli bir sayısal gücü de temsil ettikleri için, seçim yarışıdır. Bununla birlikte, son dönemdeki kitle seferberliğine çelişkili bir biçimde siyasal temsildeki bir gerileme eşlik etmektedir sanki. Alevilerin ve daha da önemlisi Alevici taleplerin ulusal siyasal sistem içinde kendilerine bir yer bulmaları sorunlu bir konudur. Birincisi, bir Alevi partisi yeterince inandırıcı gözükmemektedir. Ayrıca hareketin partilerle ilişkileri

1 Robert A. Dahl, *Who Governs? Democracy and Power in an American City*, New Haven, Yale University Press, 1961.

de sorun yaratmaktadır, çünkü hareketin kimlik ve özerklik taleplerini sahiplenmek bu partilerin çıkarına değildir. Son olarak da, Alevici örgütler de oyları yönlendirmekte diğer yapılardan daha başarılı olamamışlardır.

"ALEVİ OYLARI" MUAMMASI

Alevi oyları diye bir şey var mıdır? Bu soru, siyasal bakımdan uygunsuz kabul edilmektedir; çok az sayıda akademisyen bu konuyla ilgilenmiş, ya da gösterilen ilgi yüzeysel kalmıştır.[2] Ancak bu etkenin önemli gözüktüğü dönemlerde –örneğin 1970'li yılların sonlarında Alevi-Sünni nüfusun karışık olarak bulunduğu bölgelerde oylar kutuplaşınca– tek tek noktalara yönelik incelemeler halinde çalışmalar yapılmıştır.

Alevi oyları diye bir şey aramak, bir "ilksel" aidiyetin siyasal tavırlarda belirleyici etken olduğunu kabul etme tehlikesini beraberinde getirmektedir. Varsayımsal bir "cemaat" oyu peşindeki birçok Alevi yazar, analizlerini –en yoğun Alevi nüfusu barındıran– Tunceli vilayetine dayandırıp, buradan genellemelere gitmektedir.[3] Ama kanımızca bir nüfus topluluğunu veya özel bir bölgeyi –hele kendine özgü tarihiyle Tunceli'yi– Alevilerin bütününü ve onların siyasal tavırlarını yansıtan bir pilot bölge olarak seçmek hata olur. Bu konuda ikna olmak için, Tunceli'deki seçim sonuçlarıyla Tokat ilinin bir kazasındaki Alevi köylerinde alman seçim sonuçları karşılaştırılabilir.[4] Farklılık hatırı sayılır boyuttadır: Tam bir kutuplaşma bağlamı içinde mezhep ayrılıklarınm damgasını en çok taşıyan

---

2 Bununla birlikte şu çalışmayı belirtelim: Harald Schüler, *Die türkischen Parteien und ihre Mitglieder,* Hamburg, Schriften des Orient-Instituts, 1998, Türkçe çev. *Particilik, Hemşehrilik, Alevilik*, İstanbul, İletişim, 1999; daha nicel bir yaklaşım için, Yasushi Hazama, "Social Cleavages and Electoral Support in Turkey: Toward Convergence?", *The Developing Economies,* 2002, c. XLI, no: 3.

3 H. Schüler, "Secularism...", a.g.m., s. 220, bu kusuru eleştirir.

4 Köy köy alınmış seçim sonuçları zemininde. D. Shankland, *The Alevis..., a.g.e.*, s. 206. Böyle bir karşılaştırmada da tedbiri elden bırakmamak gerekir. Nitekim Tokat'taki rakamlar sadece Alevi köylerinin oylarını yansıtırken, Tunceli'dekiler tüm ilin, yani şehir nüfusunun ve orada ikamet eden başka grupların oylarını da içermektedirler.

seçim olarak kabul edilen 1977 seçimlerinde bile, Tokat'ın kazasındaki kırsal Alevi nüfusunun yüzde 97'si CHP'ye oy verirken, Tunceli nüfusunun sadece yüzde 66,3'ü bu yönde oy kullanmıştır. Buna karşılık, 1973'te Tokat'ın aynı kazasındaki Alevi köylerin sakinlerinin sadece yüzde 25'i CHP'ye, yüzde 50'si ise TBP'ye oy atmış, halbuki Tunceli vilayetinde CHP'ye yüzde 70, TBP'ye yüzde 0,6 oy çıkmıştır. Bu karşılaştırmadan çıkartılabilecek tek sonuç, Tunceli'nin bile belirli bir partinin kalesi olarak kabul edilemeyeceğidir. Orada 1970'li yıllardan beri seçimlerde sosyal demokratlara oy kullanma eğilimi fark edilmekte, fakat bu eğilim göreli kalmaktadır. Ayrıca özellikle 1990'lı yıllardan itibaren oylarda önemli bir çeşitlenme gözlenmektedir.

Aleviler, belirli bir partiye yönelik sürekli, değişmez bir tercih içinde olmamışlardır. Buna karşılık hiçbir parti onları özellikle kayırmamış, partilerin hepsi listelerinde Alevi adaylara yer vermişlerdir. Peki o zaman bu oyların sınırları nasıl belirlenebilir? En yerinde sorulardan biri, oylar üzerinde bir Alevi aidiyeti etkisinin hangi bölgelerde, hangi dönemlerde ve ne gibi koşullarda tespit edilebildiğidir; acaba Alevici hareketin bu anlamda bir etkisi olmuş mudur?

Ama Alevi oylarının bu aidiyete göre mi, yoksa sınıfsal tavırlara veya kişisel tercihlere göre mi belirlendiği konusunda bir sonuca varmayı sağlayacak yeterince veri yoktur. Ne nüfus sayımları ne de seçim sonuçları Aleviliği hesaba katar. O halde ancak 1969'dan sonra yayımlanmaya başlanan köy sandık sayımlarına eğilmek gerekir. Kentlerdeki oyları –artık kent oyları sayısal olarak ağır basmaktadır– tasnif etmek ise imkânsızdır. Kişiselleşmiş bir siyasal sistemde son derece önemli olan partilerin aday belirleme mantıklarını anlamak için, Alevi kökenli oldukları bilinenlerin aldıkları oyların oranını gözden geçirmekte yarar vardır. Türkiye ölçeğinde böyle bir çalışma hiç yapılmamıştır; biz bunu, belirsiz kalan birkaç noktaya karşın, Sıvas vilayeti için gerçekleştirdik. Bu çalışma, bütün açısından temsilî bir nitelik taşımamakla birlikte, yine de bazı bilgiler sağlayabilir.

Hemen göze çarpan ilk olgu, İslâmcı veya Kürt milliyetçisi hareketlerin aksine, bir Alevi partisi kurma yönündeki tüm girişimlerin başarısızlığa uğramasıdır. Partiler yasasına göre, siyasal partiler Türkiye Cumhuriyeti'nde "dil, ırk, renk, din ve mezhep ayrımı yaratmak veya sair herhangi bir yoldan bu kavram ve görüşlere dayanan bir devlet düzeni kurmak; amacını güdemezler veya bu amaca yönelik faaliyette bulunamazlar, başkalarını bu yolda tahrik ve teşvik edemezler; (...) bölge, ırk, belli kişi, aile, zümre veya cemaat, din, mezhep veya tarikat esaslarına dayanamaz veya adlarını kullanamazlar" (§ 78). "Komünist, anarşist, faşist, teokratik, nasyonal sosyalist, din, dil, ırk, mezhep ve bölge adlarıyla veya aynı anlama gelen adlarla da siyasi partiler kurulamaz veya parti adında bu kelimeler kullanılamaz". (§ 96). Dolayısıyla bir mezhep topluluğunun siyasal parti olarak örgütlenmesi yasadışıdır.

Bununla birlikte, Alevici kitle örgütlenmesi sırasında Alevilerin öz çıkarlarını, bunları ihmal edecek genel partilerden daha iyi temsil edecek bir parti kurulmasını destekleyen sesler –Pir Sultan Abdal derneği de dahil olmak üzere, hemen hemen tüm örgütlerden– yükseldi. Önce Sıvas, ardından da Gazi olayları, kararsızları da, bağımsız bir siyasal örgütlenmenin gerekliliğine ikna etti. 1994'te ABTM kurulur kurulmaz, bu bakış açısı satır aralarında kendini hemen hissettirdi. Ama buna karşı çıkanların sayısı da az değildi.

DBH girişimi harekete angaje olmamış bir işadamından, Ali Haydar Veziroğlu'ndan geldi;[5] Veziroğlu daha sonra ABTM ile temasa geçti. 1995 seçimlerinde 26 ilde –çoğu Alevi ve genellikle Alevici hareket içinde yer alan– bağımsız adaylar DBH

5 1946'da doğan Ali Haydar Veziroğlu, 1936-1938'deki Dersim isyanına aktif olarak katılan Semikan aşiretinin önde gelenlerinden biridir. Siyasete atılmadan önce soyadını değiştirmiştir. 1977'de CHP'den Tunceli milletvekili seçilmiş, 1978'deki Kahramanmaraş katliamından sonra partisinden istifa eden tek milletvekili olmuş ve TBP'ye geçmiştir. 1980'li yılların başında Suudi Arabistan'daki inşaat ihalelerinde servet sahibi olmuş, daha sonra 1990'lı yılların başında SHP gücünün doruğundayken Türkiye'de aldığı kamu ihaleleriyle iyice zenginleşmiştir. Ankara'da 1999 yılının vergi rekortmeni olur.

adına seçime katıldılar. Ama seçim gününe kısa bir süre kala hareket yarıştan çekildi: Çünkü birçok kişi CHP'nin yüzde 10 barajını geçemeyeceğinden korkuyordu.[6]

Bir diğer engel, bir parti tarafından dile getirilebilecek taleplere konan kısıtlamalardı: "Siyasi partiler, laiklik ilkesi doğrultusunda, bütün siyasi görüş ve düşünüşlerin dışında kalarak ve milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinerek özel kanunda gösterilen görevleri yerine getirmek durumunda olan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, genel idare içinde yer almasına ilişkin Anayasa'nın 136'ncı maddesi hükmüne aykırı amaç güdemezler." (§ 89) Halbuki DBH, Diyanet İşleri'nin lağvedilmesini savunuyordu. Bu yüzden kapatılma tehlikesiyle karşı karşıyaydı. O zaman parti yöneticileri siyasal haklarını yitirmeden önce istifa etme kararı aldılar.[7]

Kurdukları yeni siyasal oluşum, BP, artık Diyanet İşleri Bakanlığı 'nın lağvedilmesini değil, tüm dinsel inançların eğitiminin verilmesini savunuyordu. Özellikle ekonomik düzlemde yenilikçi bir programa karşın, parti bir türlü kendini gösteremiyordu: Toplumdaki sorunlarla ilgili yeterince tavır almıyordu ve iletişim kampanyaları bir sürü zaaf içeriyordu. Başarısızlığının bir diğer nedeni, medya organları tarafından –BP bunu reddetse bile– "Alevi partisi" olarak gösterilmesiydi. Gerçi tabanının büyük bir çoğunluğu Aleviydi, ama destekçileri arasında gençler, orta sınıflardan ve işçi sınıfından insanlar ve Kürtçe konuşanlar da bulunuyordu. 1960'lı ve 1970'li yılların TBP'nden farklı olarak, Alevi simgeleri kullanmıyordu. Kimliklerin tanınmasına önemli bir yer vermekle birlikte, programı Alevilerle sınırlanmıyordu, "kültürler"in tamamını anlamaya ve tüm Türkiye için bir proje dile getirmeye uğraşıyordu. Yönetim organları çoğunlukla Sünnilerden oluşuyordu. Gerçi adayların çoğu Alevi kökenli, içlerinde birkaç tanınmış şahsiyet vardı, bazıları da Alevici hareketten geliyordu.[8] Ama

6 Sonuçta CHP oyların yüzde 10,7'sini topladı.

7 Sonunda Anayasa Mahkemesi tarafından aklanan parti kapatılmadı.

8 Ozan Arif Sağ, AABF'nin eski yöneticisi Ali Kılıç veya yazar Reha Çamuroğlu gibi.

parti onların tüm ülkeye seslenecek genel bir niteliğe bürünmelerini istiyordu: Parti üyesi, hele aday olabilmek için, diğer örgütlerdeki sorumluluklarından ayrılmaları şart koşulmaktadır. Tüm bu önlemlere karşın, parti yine de bir "imaj" çarpıtılması sorunuyla karşı karşıya kaldı, bu hadise de öncelikle partinin kurucu-başkanının Alevi diye tanınmasından kaynaklanıyordu: "Parti başkanmm Alevi olmasından kaynaklıydı bu. Oysa bu ülkede hiçbir şekilde Veziroğlu dışında, Alevi bir parti başkanı yoktu. Diğerlerinin tamamı Sünni idi. Fakat hiçbir zaman bu partiler için Sünni partisi denmedi."[9] Kimlik oyununun zararlı sonuçlarından biri, "öteki" durumundaki her siyasal aktöre, hatta (ve hele) kimlikler üstü olmak istediğini beyan etmişse, yüklenen aidiyet kanısıdır.[10]

Tüm ülkeye seslenen bir parti olma konusundaki yetersizliğin yanı sıra, gerçek anlamda bir Alevi partisi kurulmasının yasal açıdan olanaksızlığı ve karşılaşılan siyasal red, üretkenliğin önünde ciddi bir engeldir. Örneğin İzzettin Doğan, "Şimdiye kadar Alevilerin oylarını aldılar (...) ama genel başkan ağzına Alevi lafını almaya bile çekiniyor" gerekçesiyle hiçbir destek vermemiştir.[11] 1999 seçimlerinde içler acısı bir hayal kırıklığı yaşanır: Parti, yapılan büyük mali yatırıma karşın, oyların ancak yüzde 0,2'sini toplayabilir.[12] Alevi oylarını toplamak konusunda –TBP'nden bile daha– başarısız olmuştur. Yöneticiler partiyi kapamaya ve tüm mal varlığını Milli Eğitim Bakanlığı'na bağışlamaya karar verir, bu son jestle de evrenselci ideallerini kanıtlamış olurlar.

Bu başarısızlıktaki etkenlerden biri, Meclis'e girmek için aşılması gereken yüzde 10'luk ülke barajıdır; 1982'de konan bu barajın amacı, 1975-1980 arasında yaşanan türden bir siya-

---

9 BP'nin eski kadrolarından biri, Ankara, 12 Kasım 2000.

10 Olivier Roy, "Groupes de solidarité au Moyen-Orient et en Asie Centrale", *Les Cahiers du CERI*, 1996, no: 16, s. 42.

11 "Aleviler de herkes gibi", *Hürriyet*, 15 Şubat 1999.

12 Oyların yüzde 1,8'ini toplayarak en iyi sonucu aldığı seçim bölgesi Tunceli'dir –parti başkanının memleketi. Ankara ve İstanbul'daki oy oranları yüzde 0,2'yi geçmez. Bununla birlikte parti, altısı İç Anadolu'da olmak üzere, yedi belediye başkanlığı kazanmıştır.

sal parçalanmanın tekrar ortaya çıkmasını engellemektir. Talihsiz bir BP adayı, bu barajın kendi aleyhine çalıştığı kanısındadır: "Kampanya süresince çok iyi karşılandım. Hele bir köye beni tam üç kez çağırdılar. Ama sonra sonuçlara bakınca bana oy atmadıklarını gördüm. Daha sonra, niye beni üç kez köylerine çağırıp da oy vermediklerini sordum [...] Bana oy vermemişlerdi, çünkü partinin barajı geçemeyeceğini biliyorlardı, oyları ziyan olsun istememişlerdi. Zaten şu sözleri çok sık duydum: 'Sana oy vermek isteriz, ama niye bu kadar küçük bir partiyi seçtin ki?' [...] Hayır, seçim kampanyamız insanların hoşuna gitti, ama asıl sorun insanlar bizim barajı aşamayacağımızı biliyorlardı."[13] Bugünkü seçim sistemi –1960'lı yıllarda yürürlükte olanın aksine– küçük partilerin yolunu kesiyor ve yeni kurulmuş bir partinin çıkış yapmasını çok zorlaştırıyor. Bu tanıklık, kırsal bölgede oyların köy köy yeniden saptanabileceğini de gösteriyor. Köylüler, boş yere oy kullanmamanın daha doğru olduğunu anlamışlar.

ULUSAL PARTİLERE BİR TÜRLÜ BAĞLANAMAMA

Bir Alevi partisinin oluşumu zor gözükse de, Alevi etkeni seçimlerdeki önemini korumaktadır: Bu sorunun ortaya çıkışı ve 1980'li yıllardan beri Alevi oylarında gözlemlenen çeşitlenme her partiyi, Alevi adaylar da saptayarak veya taleplerini dikkate alarak bu etkeni hesaba katmak zorunda bırakmaktadır. Yine de Alevi taleplerinin sözcülüğünü üstlenmek hiçbirinin çıkarına değildir.

Alevi oylarındaki çeşitlenme

"Alevi oyları", özellikle 1960'lı yıllardan itibaren çoğunlukla CHP/SHP'ye ait olarak kabul edildiler –bu kabul, geniş ölçüde ideolojik önyargılardan kaynaklanıyordu. Sosyal demokrat partilere destek her şeyden önce çok belirli görüntülerin ve

13 BP'nin Tokat'tan liste başı adayı, Köln, 10 Ocak 2002.

pragmatik değerlendirmelerin sonucuydu. 1980 sonrasında –oyların yine belli ölçüde toplandığı 1990'lı yılların başı gibi dönemler bir kenara bırakılacak olursa– bu oylarda hissedilir bir çeşitlenme görüldü.

Askerî rejimin ardından 1983'te yapılan ilk genel seçimlere sadece üç partinin katılmasına izin verilmişti.[14] İçlerinde eski CHP'ye en yakın olan Halkçı Parti'ydi (HP). En iyi sonucu yüzde 63,6 ile Tunceli'de elde ederken, bu ilde ANAP sadece yüzde 16 oy aldı; Sıvas'ın Alevi köylerinde de HP diğer partilerin açık ara önündeydi, ama CHP'nin 1970'li yıllarda bulduğu oranlara erişememişti. Aslında Alevi oyları sadece HP'ye kanalize olmamıştı.[15] Diğer partiler de Alevi adaylar çıkarmışlardı: Mezhepsel kutuplaşma senaryosuna geri dönmekten kaçındıklarından, hepsi bu seçmen kitlesine göz kırpmaya çalışmıştı. Askerler tarafından desteklenen MDP (Milliyetçi Demokrasi Partisi) bile, kurucularından biri olan İzzettin Doğan gibi şahsiyetleri yanına alarak bu oyları kazanmaya bakmıştı. Sıvas gibi, daha önce katliamların yaşandığı yerlerde bile Aleviler MDP içinde sorumlu mevkilere getirilmiş ve aday gösterilmişlerdi. Bu partiye ya milliyetçi inançlarından dolayı ya da Alevilerle komünistlerin birbirine karıştırılmasına karşı durmak için girmişlerdi. Yine de belki de bu adayları listelerde alt sıralara yerleştirdiği için,[16] MDP fazla Alevi oyu çekemedi. Tunceli'de oyların yüzde 16,3'ünü aldı; Tokat'ın bir kazasındaki Alevi köylerinde oy oranı yüzde 8'e indi. Burada, Alevi oyları da dahil çok oy kazanan parti ANAP'tı. Bu partinin kampanyası, birçok eğilimi buluşturan bir pota olma işlevi üzerinde durmuştu. Ayrıca altyapılara erişim olanağı, 1980'li yıllarda bu partiyi cazibe merkezi haline getirmişti.[17] O zaman sol, Alevi

14 Oyların yüzde 45,1'ini ANAP, yüzde 30,5'ini HP ve yüzde 23,3'ünü MDP aldı.

15 HP'den Alevi kökenli sadece altı milletvekili seçilmişti. Ümit Sezgin, "Alevi oyları kimin?", *Tempo*, 14 Ağustos 1988, s. 17.

16 Bu nedenle İzzettin Doğan seçimlere kısa bir süre kala parti yönetiminden istifa etti. Sıvas'ta, listedeki ilk Alevi dördüncü sırada yer alıyordu. MDP'nin eski bölge temsilcisi, Alevi, Sıvas, 5 Aralık 2000.

17 Ankara'nın gecekondu semtlerinden biri olan ve 1970'li yılların sonunda solun denetiminde olan Tuzluçayır'da, 1983 genel ve 1984 yerel seçimlerini ANAP

oylarını kaybedeceği kaygısına kapıldı.

Ama ANAP'a bağlanan umutlar, bu parti "Türk-İslâm sentezi"ne desteğini ilan edince veya Sünni tarikatların şeyhleriyle olan bağları açığa çıkınca, kısmen suya düştü. 1980'li yılların sonunda birçok Alevi oyu sol partilere geri döndü. 1987'de Bülent Ecevit'in Demokratik Sol Partisi (DSP) ve SHP Tunceli'de oyların yüzde 73,8'ini ve Tokat'ın bir kazasındaki Alevi köylerinde oyların yüzde 65'ini aldılar. 1990'lı yılların başında sosyal demokrat SHP bir ölçüde bu oyları kendi bünyesinde birleştirmeyi bildi ve önce 1989 yerel seçimlerinde, sonra da 1991 genel seçimlerindeki tırmanışı, "ANAP'lı yıllar"ın sonuna işaret ederken, devlet kaynaklarının yeniden paylaşımı sonucunda bu gelişme Alevilere de büyük yarar sağladı. Ama bu ittifak da kısa sürecekti.

Birçok Alevi, SHP/CHP'den uzaklaşırken, verdikleri desteğe karşın kendi taleplerinin dikkate alınmamasını gerekçe göstermişlerdir. 1978 katliamlarından sonra da bu tür gerilimler yaşanmıştı. CHP'li bir Alevi, partinin 1978'deki Sıvas olaylarına gösterdiği tereddütlü tepkiden şöyle yakınmıştır: "CHP biraz tereddütlü, biraz ikiyüzlü davrandı [...] Sıvas'ın içinde Sünniler çok ağırlıktaydı. Parti yönetimi de Sünniydi, kadrolar da Sünniydi. Ve birçok partili bu işe bulaşıp Alevilerden yana tavır almak istemediler. O zaman da sanki konuyla ilgileniyormuş gibi yaptılar, ama yeterince cesur davranmadılar."[18] Bu senaryo 1993'teki Sıvas olaylarında da tekrarlanır: O sırada iktidardaki koalisyonun ortağı olan SHP, elini çabuk tutup hızla müdahale ederek katliamı engellememiş ve sonrasında da, muhtemelen Alevi partisi diye damgalanmaktan –sosyolojik açıdan bakıldığında, tamamen yanlış bir kanı sayılmazdı bu– korktuğu için, sessiz kalmıştır.

---

kazandı. Sıvaslı bir ocakzade muhtar, semt sakinlerinin siyasal şiddetten, sonra da darbeden çok çektiklerini, dolayısıyla artık barışçı bir dönem istediklerini anlatmıştı. Öte yandan 1970'li yıllarda belediye seçimlerini kazanan solcu adayların getirtmeyi başaramadıkları kamu hizmetlerinden de yararlanmak istediklerini eklemişti. Ü. Sezgin, "Alevi oyları kimin?", a.g.m., s. 13.

18 1991-1995 arasında CHP'den Sıvas milletvekili olmuş bir kişi, 1978'de parti üyesiydi; Ankara, 23 Kasım 2000.

Bu ilişkiyi, SHP'nin Kürt milliyetçi hareketiyle kurduğu ilişkiyle karşılaştırmak ilginç sonuçlar verebilir. 1991 seçimlerinden önce, Halkın Emek Partisi (HEP) ile güneydoğu vilayetlerinde geçerli bir seçim ittifakı kurmuştu. Terazinin kefesinin, yaşanan çatışmaya getirilecek siyasi veya askerî bir çözümden yana ağır basacağı o can alıcı noktada, HEP'i seçim yarışından dışlamak Kürt milliyetçilerinin seçimi boykot etmesine, taleplerinin uluslararası platformda meşruiyet kazanmasına ve hareketin daha hızlı bir şekilde askerîleşmesine yol açabilirdi. SHP listesinden seçilen bazı HEP milletvekilleri Millet Meclisi'nde Kürtçe yemin edince skandal patlak verdi ve SHP onları partiden ihraç etti. SHP-DYP koalisyonlarıyla yönetilen bu yasama döneminde (1991-1995) HEP yasaklandı (1993) ve PKK'yla çatışmalar şiddetlendi. SHP kötü bir duruma düşmüştü: Kürt milliyetçileri onu artık kendi çıkarlarının temsilcisi olarak görmüyor; ama ülkenin geri kalanında da PKK'yı Meclis'e sokmakla suçlanıyordu. Arabuluculuk rolünü sürdürmekte beceriksizlik gösteren SHP, her iki taraftan da oy kaybetti; ne Kürtlerin demokratik hakları konusunda tavırlarını sahiplenebildi, ne de bu ilişkinin çoğunluktaki seçmen kitlesi üzerinde yarattığı olumsuz etkiden sakınabildi. Bu hadise sosyal demokrat partilerin belirli gruplara, özellikle de Alevilere karşı tavrını muhtemelen etkilemiştir.[19] Ama bu tavır genelleştirilebilir: Alevi çıkarlarını açıkça desteklemek, nüfusun çoğunluğunu karşısına almak tehlikesini taşıdığı için, hiçbir partinin çıkarına değildir.

Bu nedenle, sosyal demokrat yöneticiler –hatta Aleviliğe sempati duyanlar bile– sorun hakkında yorum yapmaktan kaçınırlar. Partinin Alevi örgütleriyle hiçbir yazışması ne bulgulanmış ne de arşivlenmiştir. Parti 1991'den beri Alevilere ilişkin talepleri ifade etse de, bunu hiçbir zaman açıkça yapmaz. SHP'nin laiklik komisyonu bile onlara değinmekten kaçınır: 1991 tarihli laiklik raporunda, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, "laikliğin bir gereği olarak, başkanlık içinde diğer İslâmî mez-

19 H. Schüler, "Secularism...", a.g.m., s. 198.

heplere de hizmet götürecek" bir biçimde yeniden yapılandırılması istenir.[20] Aynı şekilde Aleviliğin bir dinsel topluluk olarak tanınması veya Diyanet İşleri Bakanlığı tarafından Alevilere de bütçe ayrılması konularında, İslâmcı grupların eylem alanını genişletmek korkusuyla, suskun kalır.[21] Okulda Aleviliğin de öğretilmesini talep etmez; 1994 parti programı farklı dinsel görüşlerin varlığının da hesaba katılması gerektiğini belirtmekle yetinir.[22] Dile getirdiği, zorunlu din derslerinin kaldırılması gibi diğer talepler, tam anlamıyla Alevi talepleri sayılmaz. Yani parti, bir yandan yasal kısıtlamaları dikkate almakta, diğer yandan da bazı temel Alevi taleplerini –adını koymadan– programına dahil etmeye uğraşmaktadır. Parlamentodaki tartışmalarda konuşma sınırlamaları farklı bir boyuttadır. 1993 bütçe tartışmalarında –Sıvas olaylarından ve bunları izleyen eleştirilerden sonra– SHP, okuldaki din eğitiminin kaldırılmasını ve Aleviliğin de Diyanet İşleri'nden bütçe almasını talep eder; ertesi yıl, genel bir Diyanet İşleri reformu önererek, mezheplerin kurum içinde kendi kendilerini yönetebilecekleri bir düzenleme yapılmasını ister. Bir yıl sonra, Diyanet İşleri Bakanlığı'nın taraflı tutumunu ve Alevilere yönelik asimilasyon girişimlerini kınar, ama somut bir öneri getirmez. Bütün bunlar aynı yasama dönemi boyunca, parti iktidardaki koalisyonun ortağıyken gerçekleşir. Tavırlardaki bu dalgalanma bunun parti için bir öncelik değil, başka hesaplara bağlı bir sorun olduğunu göstermektedir.

Peki bu taleplerin sözcülüğünü üstlenen başka partiler var mıdır? Tarihsel açıdan soldaki diğer parti olan DSP, Alevilerle bu kadar yakın bağlar kurmamıştı.[23] Bununla birlikte bazı talepleri dikkate alıp mezhep farklılıklarının hesaba katılmasını

---

20 "SHP'nin Laiklik Raporu: Laik Düzen Baskı Yapmamalı", *Cumhuriyet*, 20 Nisan 1991.

21 H. Schüler, "Secularism...", a.g.m., s. 243.

22 CHP, *Yeni Hedefler, Yeni Türkiye. Cumhuriyet Halk Partisi Programı*, Ankara, 1994, s. 40, 86; aln. yap. H. Schüler, "Secularism...", a.g.m., s. 213.

23 DSP'nin tarihsel yöneticisi olan Bülent Ecevit, 1970'lerde solun simge ismiydi, ama Kahramanmaraş katliamları döneminin de elinden hiçbir şey gelmemiş başbakanıydı; bu nedenle bazı Aleviler ona mesafeli durur.

isteme anlamında daha tez canlı davranmıştı. 1987 tarihli seçim bildirgesi de bunu doğruluyordu: "Devlet politikasında mezhep ayrımcılığına yer verilmeyecektir. Değişik din ve mezheplere bağlı yurttaşların çocuklarına, devlet okullarında, kendi inançları doğrultusunda eğitim olanağı sağlanacaktır." Bülent Ecevit, parti yayın organında bu görüşleri aynen yineler.[24] 1991 seçim bildirgesi, Hacıbektaş Şenlikleri'nde dile getirilen, Alevileri de Diyanet İşleri Bakanlığı bünyesine katma vaadini yineler. Bununla birlikte, 1993'teki anayasa tartışmalarında DSP önerilerini tekrarlar, fakat din derslerini zorunlu kılan madde için bile bir anayasa değişikliği önermez. 1995 seçim bildirgesinde de yinelenen öneriler, hem Sünni hem Alevi yurttaşların ihtiyaçlarına cevap verileceğini vaat etmekle yetinen 1999 bildirgesinde artık anılmaz. 1995 ve 1999 bildirgeleri, "İslâmî öz bakımından Sünni ve Alevilerin arasında gerçek bir fark olmadığı"; dolayısıyla "Demokratik Sol iktidarın [söz konusu tarihsel olguların ışığında] Sünni ve Alevilerin birleşmesini sağlayacağı" gibi ifadelerle Alevileri asimile etmeye yönelik girişimler olarak da yorumlanabilirler.[25] Ayrıca 1999 seçimlerinden önce parti mezheplerin kurumsallaştırılmasına karşı çıkar, hatta onların varlık hakkını bile inkâr eder.[26] Sosyal demokrat partiler zaman zaman bazı Alevici talepleri savunmuşlardır, ama onlarla aynı amaçları paylaştıklarını ileri sürmek veya Alevilerin bu partilere sadece çıkarları için girdiklerini söylemek abartılı olur.

Bazı sol Alevi "kaleleri", bu partilere yönelik sevgisizliğe de tanıklık ederler: Nüfusun çoğunluğunun Alevi olduğu Arguvan (Malatya) veya Divriği (Sıvas) gibi kazalar 1990'lı yıllarda merkez sağa geçerler. Ilımlı sağ partiler bu değişiklikten yarar-

---

24 DSP, *Demokratik Sol Parti Seçim Bildirgesi*, Ankara, 1987, s. 86, aln. yap. H. Schüler, "Secularism...", a.g.m., s. 213; ayr. bkz. "Alevi Düşmanlığı Yalanı", *Güvercin*, 1998, c. 1, no: 1, s. 30 vd.; aln. yap. H. Schüler, "Secularism...", a.g.m., s. 213.

25 DSP, *DSP ile Dürüst Yönetim, Hakça Düzen, Ulusal Birlik: Demokratik Sol Parti'nin Seçim Bildirgesi, 1995*, Ankara, 1995, s. 4 vd.; DSP, *Demokratik Sol Parti'nin Seçim Bildirgesi*, Ankara, 1999, s. 10.

26 H. Schüler, "Secularism...", a.g.m., s. 244.

lanır. Hacı Bektaş soyunu sahiplenen aileden Yusuf İzzettin Ulusoy DYP'nin kurucularındandır. Bazılarının sağla, özellikle de DYP ile yakınlaşması, 1995'te gündeme gelmiştir.[27] Tansu Çiller, SHP'nin önde gelen Alevi üyelerinden, eski bakan ve milletvekili Kamer Genç'i partisine transfer etmeyi başarır. İslâmcı Refah'ın yükselişini dengelemek için, Alevilere Diyanet İşleri Bakanlığı bütçesinden yüzde 15 pay ayırmayı düşündüğünü açıklayarak, bu seçmenleri kazanmayı da amaçlar. Bununla birlikte seçimlerde sonra, siyasal yaşamını sürdürebilmek için Refah Partisi ile koalisyona girer, bu da onun imajını bozar. Bununla birlikte Tansu Çiller 2003'te ayrıldıktan sonra, bazı Alevi ileri gelenleri DYP'ye yeniden yaklaşmıştır.

1990'lı yıllarda, Alevilerin MHP'ye veya İslâmcı partilere oy vermeleri gibi, eskiden akla bile gelmeyecek hadiseler bazı koşullarda gerçekleşir. SHP'nin kalesi olan Kars'ta, 1994 yerel seçimleri sırasında, SHP'den kopan oyların bir bölümü MHP'ye kayar ve bu parti belediye başkanlığını kazanır; Erzincan'da da benzer bir hadise gözlemlenir –burada bir diğer neden de MHP'li belediye başkanmm açıkça Alevilere yakınlaşmasıdır.[28] Bu bölgelerde Türk/Kürt bölünmesinin yeniden hız kazanmasıyla açıklanabilecek bu eğilim, 1999 seçimlerinde de sürer: MHP'nin bir Alevi ocakzade olan adayı Amasya belediye başkanlığım, büyük ihtimalle Alevi oyları sayesinde kazanır. Çorum'da Şii eğilimli bir grup Alevinin İslâmcılara oy verdikleri anlaşılırken, Sıvas'ta bazı Aleviler, ehven-i şer mantığıyla, milliyetçilerin yolunu kesmek için İslâmcılara oy verirler.[29]

Alevi oylarının dağılımını tam olarak belirlemek güçtür. Bununla birlikte bazı göstergeler, örneğin 1999'da bir araştırma enstitüsünün seçmen tavırları üzerine yaptırdığı bir anketin sonuçları bu konuda bir fikir sahibi olmayı sağlamaktadır. So-

27 Çorum'daki seçim bölgesinde nüfuz sahibi olan bir milletvekili, Cemal Şahin 1991'de SHP listesinden seçildikten sonra, 1995 başında DYP'ye geçer. Ruşen Çakır, "Sağa yönelenler buruk", *Milliyet*, 11 Temmuz 1995; Cemal Şahin, "Sol partiler Alevilere 'oy deposu' gözüyle bakıyor", *Cuma*, 24-30 Mart 1995, s. 4.

28 K. Sabuncuoğlu, "Aleviler' 94", *Hürriyet*, 19 Ağustos 1994.

29 Sıvaslı bir Alevi kadın, 3 Eylül 1999.

ru yöneltilenlerin içinde Alevi olduğunu açıklayanlardan yüzde 39,1'i CHP'ye, yüzde 7,8'i DSP'ye sempati duyarken, yüzde 23,4'ü ise hiçbir partiye yakınlık duymamaktadır. Bir seçim olsaydı oyumu CHP'ye verirdim diyenlerin oranı yüzde 35,9, DSP'ye verirdim diyenlerin yüzde 10,9, "red" oyu kullanırdım diyenlerin yüzde 17,2, kararsızlarınki ise yüzde 10,9'dur.[30] Bu anketlerin nerelerde yapıldığı belirtilmediği için bu sayılar temsilî bir değer taşıyamaz, ama yine de bazı eğilimleri açığa çıkarmaktadırlar: CHP'den kopuşun göreliliği; pragmatik değişken –bazıları sempati duymasalar da DSP'ye oy vermeyi tercih etmekte, çünkü muhtemelen bu partinin iktidar şansının CHP'den fazla olduğuna inanmaktadırlar–, son olarak da kararsızların ve tepki oylarının önemi ve partizan özdeşleşmenin zayıflığı Alevi seçmenlerin Türkiye'deki partilere yönelik genel bir güven bunalımı içinde yönlerini belirleyemediklerini ifade etmektedir.

Yeni bir siyasal mantık mı?

Seçmen tavırlarındaki niceliksel bir sıçramadan çok, onların altında yatan siyasal mantıklardaki evrim önemli gözükmektedir. Artık bütün partiler Alevi oylarını kapmak için yarışa girmiştir. Seçimlerden önce siyasi parti liderleri ve adaylar cem ayinlerine veya Hacı Bektaş Şenlikleri'ne katılmakta –muharrem kutlamalarına katılan veya tebrik mesajı gönderen siyasilerin sayısı da durmadan artmaktadır– ve Alevilere yönelik vaatler dile getirmektedirler –gerçi bu vaatler programlara çok ender yansımakta, seçim bildirgelerine ise çok güç girebilmektedirler. Refah Partisi bile, 1994 yılının Mart ayındaki belediye seçimleri yaklaşırken Alevilere çağrı yaparak, herkesin inancını kendi bildiği gibi yaşayabilmesi gerektiğini ifade eder.[31] 1999'da MHP de Alevi yurttaşların sorunlarıyla ilgilenme işa-

---

30 N. Erder (yay.yön.), *Türkiye'de Siyasi Parti Seçmenleri ve Toplum Düzeni,* [basım yeri belli değil], TÜSES, 1999, s. 91, 114, aln. yap. H. Schüler, "Secularism...", a.g.m., s. 241, dipnot 123.

31 İ. H. Yılmaz, "Alevilerde yerel seçim sendromu", *Nokta,* 16-22 Ocak 1994.

retleri verir.[32] Bazı seçim bölgelerinde, özellikle onlara yönelik bir kampanya yürütür.[33] 2002'de hem DEHAP'ın hem de AKP'nin bazı seçim afişleri doğrudan Alevilere seslenir.

Bu yeni veri adayların belirlenmesine de yansır: Nüfusun çoğunluğunun Alevilerden oluştuğu Arguvan'da (Malatya) 1994 seçimlerindeki belediye başkan adaylarının hepsi –RP'ninki hariç– Alevidir. 1999 seçimlerinde Refah'ın Tunceli'deki adayları da Alevidir; içlerinde CEM Vakfı'nın bir şubesinin müdürü de yer almaktadır. 1999 seçimlerinden bu yana Hacıbektaş belediye başkanlığı için, ilk kez FP ve MHP de dahil olmak üzere, tüm partiler aday göstermektedir.

Kitle seferberliği, Aleviliğin siyasal hesaplar alanına girmesini sağlamıştır. Bir Alevi partisinin oluşumu, uğradığı başarısızlığa karşın, diğer tüm partilerin bu etkeni dikkate almaları sonucunu doğurmuştur. Tokat'ta sosyal demokrat partiler 1990'lı yıllara gelinceye kadar Alevi adayları listelerde alt sıralarda bırakıyor, Alevi oylarını nasıl olsa çantada keklik sayıyorlardı. 1999'da BP'nin rekabeti yüzünden –bu partinin yerel adayının güçlü bir kitle potansiyeli vardı– liste başlarına Alevi adaylar koydular; öteki partiler de Alevi adaylara daha iyi yerler verdiler.[34]

SİYASAL ARACILIK TARZLARI

Alevi seçmen kitlesindeki dağılım meselesi çokpartili dönemin bütününe yeniden yerleştirilecek olursa, Alevi oylarının 1970'li yıllardaki yekpare niteliği kuraldan çok istisna görünümüne bürünür. Partiler Alevileri kendilerine tam anlamıyla bağlayamamış ve sağlam ittifaklar doğmasını sağlayamamışlardır.[35] Bu nedenle problemi tersten koymak gerekir: Topluluk

---

32 "Bahçeli: Alevi vatandaşı kucaklayın", *Hürriyet*, 8 Nisan 1999.

33 Kahramanmaraş'ta MHP adayları Alevi köylerini ziyaret ederler. T. Devrim, "Kahramanmaraş'ta FP'nin karşısında yükselen değer MHP", *Hürriyet*, 8 Nisan 1999.

34 BP'nin Tokat'taki liste başı adayı, Köln, 10 Ocak 2002.

35 H. Bozarslan, "L'alévisme et l'impossible équation du nationalisme en Turquie", Riva Kastoryano, Alain Dieckhoff (yay. yön.), *Nationalismes en mutation en Méditerranée orientale*, Paris, CNRS Editions, 2002.

ölçeğinde eşgüdümü sağlayacak yapılar yokken, neden Alevi oyları belli dönemlerde belli partilerde toplanma eğilimi sergilemiştir? Burada Aleviler ile partiler arasındaki siyasal aracılık tarzlarını ve bunlardaki evrimi tahlil etmek gerekir –Alevi oylarının hiç kimse açısından cepte sayılamayacağı bir bağlamda bu konu daha da önem kazanmaktadır.

Bektaşi tarikatı

Bektaşi tarikatı, Alevi oylarını ulusal ölçekte seferber eden bir güç işlevi görmemiştir. Bu tarikat hangi yöne oy kullanılacağı yönünde hiçbir zaman bir işaret vermese de, siyasal önemi inkâr edilemez. Ne dedebabalar ne de Babagân kolunun ileri gelenleri parlamenter hayata etkin bir biçimde katılmışlardır. Bu kol, Hacıbektaş civarındaki ağırlığından ötürü, muhtemelen 1950'li yıllara kadar yerel bir nüfuza sahip olmuştur. Bulunduğu Ankara, İzmir gibi kentlerdeki etkisi hakkında incelemeler olmadığı için, bu noktada belli sonuçlara varamayız.

Buna karşılık Ulusoy ailesinin yedi üyesi Meclis'e seçilmiştir.[36] Ama bu düzenliliğin gerisinde, savundukları partiler ve siyasal görüşler bakımından bir istikrarsızlık gizlenmektedir: Söz konusu milletvekilleri CHP, SHP ve TBP'nin yanı sıra, dört sağ partide de yer almışlardır. Bireysel güzergâhların karmaşıklığının da gösterdiği gibi, bu durum ancak kısmen kişisel ideolojik tercihlerle açıklanabilir. Örneğin Kâzım Ulusoy sağ ile sol arasında gidip gelir: Önce 1965'te Millet Partisi'nden, sonra da 1969'da TBP'den milletvekili seçilir; bu partiden ihraç edildikten sonra Cumhuriyetçi Güven Partisi'ne geçer; 1987'de de SHP'den milletvekili seçilecektir. Partilerin bu aileye gösterdikleri ilgi muhtemelen Aleviler nezdindeki –onlar kadar nüfuz sahibi olmayan Babagân kolundan daha büyük– oy potansiyelinden kaynaklanmaktadır.

Bu oy potansiyeli ulusal değil yerel ölçektedir: Ulusoylar sadece Çorum, Amasya ve Tokat seçim bölgelerinden seçilmiş-

36 I. (1920-1921), X. (1954-57), XI. (1957-1961), 1. (1961-65), 2. (1965-69), 3. (1969-73), 4. (1973-77), XVIII. (1987-91), XIX. (1991-95) dönemlerinde.

lerdir. Aile bu son iki bölgeye Bektaşi tarikatına yönelik önce 1826, sonra da 1925 yıllarındaki iki yasaklama kararını takiben kısmen sürgün edilmiştir. Ayrıca bu üç vilayette Alevilerin büyük çoğunluğu Ulusoylara bağlıdır.[37] Bu çifte etken 1969'da Sıvas'ın ardından en çok oyu Ulusoyların liste başlarında yer aldıkları bu üç seçim bölgesinde toplayan TBP'nin aldığı seçim sonuçlarına ışık tutabilir. Bu durum sadece Alevi nüfusunun oranıyla değil, adayların kişilikleriyle de açıklanmaktadır. Tokat'ta TBP, sandıktan neredeyse tulum çıkardığı köylerden çok oy toplamıştır.[38] Demek ki 1960'lı yıllarda Alevi oylarının kitlesel olarak seferber edilebildiği bölgeler mevcuttur. Ama bu Ulusoy etkeni öteki bölgelerde ve özellikle de ülkenin doğusunda düşük bir etkiye sahiptir.[39]

Aşiret oyları

Birinci Meclis'teki (1920-1923) Alevi milletvekillerinin çoğu, kitle desteği sağlayabilecekleri düşünülen aşiret reisleridir. İlk çokpartili seçimde de bu aracılık tarzı devam etmektedir: Partilerin gösterdikleri adaylar çoğunlukla ya eşraf ya da aşiret reisleri arasından seçilmiştir. Aşiret reisleri siyasal arenada ele geçirdikleri kozları aşiretlerindeki konumlarını güçlendirmek amacıyla kullanırlar. Buna karşılık var olduğu düşünülen blok oy seferber edebilme potansiyelleri onları siyasal partiler açısından çekici kılmaktadır. Örneğin 1969 seçimlerinde bazı aşiretler siyasal aidiyetlerini blok halinde değiştirirler. Adıyamanlı Alevi Hıdısor aşireti kitlesel olarak aşiret reisi ve büyük toprak sahibi olan Sabri Tanrıverdi'yi, Adalet Partisi'ndeki talihsiz adaylık gi-

37 Bununla birlikte Ulusoyların siyasal nüfuzu dedegân koluna bağlı dedelerle organik bir bağları olmasa da kendini gösterebilmektedir.

38 William Hale, "Particularism and Universalism in Turkish Politics", W. Hale (ed.), *Aspects of Modern Turkey* içinde, Essex, Epping, 1976, s. 54.

39 Bu konuda daha detaylı bilgi için bkz. Benoit Fliche, E. Massicard, 'L'oncle et le député: circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, 2006, URL: http://www.ejts. org/document627.html

rişiminin ardından, "anti-feodal" olduğunu ilan eden Türkiye İşçi Partisi'nde, sonra da bağımsız aday olarak desteklerler. Bazı bölgelerde aşiretler arası çatışmalar seçimlere de yansır; 1969'da Tunceli'de Kureyşan aşireti blok halinde Adalet Partisi'ni desteklerken, Hiran aşireti CHP'yi tutar[40] ve Alevi oyları bölünür.

Bununla birlikte aşiretler "doğal" önderlerinin arkasında otomatik bir biçimde birleşmezler, kitle seferberliği mantıkları çoğunlukla daha karmaşıktır. Saptanabilen aşiret oyları düzleminde, Alevilere özgü bir durum söz konusu değildir.

Ocaklar, bir oy aracılığı yapısı mı?

Ama başka bir aracılık biçiminde Alevilere özgü bir nitelik fark edilmektedir: Dedeler kimi zaman üstlendikleri aracılık işlevi nedeniyle bir oy potansiyeline sahip olurlar. Tarikat şeyhleri gibi, dedeler de aday veya destek olarak önemli bir rol oynayabilirler. Hem Balıyan aşiretler konfederasyonunda önder hem de Malatya civarında dede olan Doğan ailesinin üyelerinin şu veya bu partiye oy sözü vermelerinin veya aday olmalarının kendilerine bağlı köyler üzerindeki etkisi özellikle 1960'lı yıllarda aydınlatıcıdır.[41] Seçmenlerin tavrı üzerinde ocakların etkisi her türlü aşiret mantığı dışında da sonuç alıcı olabilir. Örneğin –Anadolu'daki en yaygın ocaklardan biri olan– Hubyar ocağının lideri ve dede olan Şeyh Mehmet'in Sivas ve Tokat civarındaki bölgelerdeki oyları kanalize etme gücüne sahip olduğu kabul edilmektedir. Çeşitli partiler ve adaylar oy almak için sık sık kendisine yaklaşmaktadır.[42]

İdeolojik olma iddiası taşıyan partiler bile, otoriteleri farklı kaynaklara (dinsel, soy sop, servet veya toprak sahipliği) da-

---

40 Ayşe Kudat, "Patron-Client Relations: the State of the Art and Research in Eastern Turkey", Engin D. Akarlı, Gabriel Ben Dor (ed.), *Political Participation in Turkey –Historical Backgrounds and Present Problems*, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi, 1975, s. 81, 84-85.

41 Nedim Şahhüseyinoğlu, *Anadolu Kültür Mozayiğinden Bir Kesit: Balıyan*, Ankara, Ürün, 1996, s. 190 vd.

42 Yavuz Bülent Bâkiler, "Bir Alevi Dedesi Tekke köyünde", *Türkiye*, 27 Ağustos 1994.

yanabilecek nüfuzlu şahsiyetlere adaylık dağıtırlar. Bu hadise, ocakların oy aracılığı yapısı olarak kullanılması dışında, sadece Alevilere özgü değildir. Bu kişiselleştirilmiş aracılık tarzı eşitsiz bir yayılım gösterir ve oyların daha kolay yönlendirilebildiği aşiret bölgelerinde veya toplumsal açıdan iç tutkunluğu fazla olan bölgelerde etkili olur.

Göçmenlerin oyları

Bu oy aracılığı tarzlarındaki gerileme 1960'lı yıllardan itibaren bölgelere göre değişen oranlarda hissedilmektedir; bunun başlıca nedeni de göç ve kentleşmedir. Daha önce kapalı olan cemaatlerin dışa açılması, dinsel otoriteler ve eşrafla olan bağların zayıflaması ve ailelerin köklerinden kopması, seçimlere ilişkin yerel nüfuz yapılarının dağılmasına yardımcı olmuştur. Doğan ailesinin Balıyan aşiretinin köylerindeki seçim nüfuzu 1970'li yıllarda ailenin nüfuzlu üyeleri İstanbul'a yerleşip, hiçbiri de aday olmayınca zayıflar. Aşiret oylarının 1973'te 84,39'u ve 1977'de de yüzde 96'sı CHP'ye gider – ailenin hiçbir zaman desteklemediği bir parti. 1987'de İzzettin Doğan Malatya'da DYP'den liste başıyken, aşiret köylerinde yaşayanların sadece yüzde 12,26'sı bu partiye oy atar.

Kente göçenlerin oyları yeni etkenlere bağımlı hale gelmiştir. 1960'lı ve 1970'li yıllarda bu nokta hakkında elimizde bulunan az sayıdaki gösterge, gecekondu bölgelerindeki Alevi oylarınm TBP'ye yönelmediğine işaret etmektedir. 1970'li yıllarda bir gecekondu semtinde yapılan inceleme çalışmasında, erkeklerin yüzde 39'u kırsal göçün ardından parti değiştirdiklerini açıklarlar.[43] Büyük kentlerde partilerle devlet arazilerini işgal edenler arasında da pazarlıklar yaşanmaktadır: Partiler seçimlerden önce oy karşılığında tapu sözü verirler. Kimi zaman "arazi mafyaları" oluşur; belirli bir arazi parçası üzerindeki parselleme işlemlerini denetimleri altına alan çoğunlukla siyasallaşmış bu

43 Kemal H. Karpat, "The Politics of Transition: Political Attitudes and Party Affiliation in Turkish Shantytowns", Engin D. Akarlı, Gabriel Ben Dor (ed.), *Political Participation...*, *a.g.e.*, s. 116-117.

topluluklar oy karşılığı parsel dağıtabilirler. 1960'lı ve 1970'li yıllarda bulgulanan bu mekanizmalara günümüzde daha seyrek rastlanmaktadır. Yine de kentlerdeki oyların aracılık tarzları mezhep oylarını toplama biçimlerine pek benzemez.

"Sınıf" oyları

Bu çok çeşitli aracılık biçimlerine koşut olarak, toplumsal belirleyiciler de etki sahibidir. Çokpartili dönemin başında (1950), Alevi oyları öncelikle köylü ağırlıklıdır. Ancak 1950'li yılların sonuna doğru mezhep etkeni işe karışır gibi olur. Sivas'ta oyların mezhebe göre belirlenmesi 1960'lı yıllara dayanmakta ve sonraki on yıl boyunca ağırlık kazanmaktadır. Toplumsal belirleyiciler birçok karma [Alevi-Sünni] bölgede rol oynamakla birlikte, seçim tavrındaki belirleyici ayrılık dine göre belirlenmekte, hatta bu durum tüm diğer aracılık biçimlerinin yerini almakta ve Alevi oylarının artık yerel değil ulusal ölçekte belirlenebilmesini açıklamaktadır.

Alevi oylarına ilişkin eşgüdümü sağlayan tek bir yapı hiçbir zaman gözlemlenmese de, üst üste binip zaman içinde evrilen farklı belirleyiciler saptanabilir. Örneğin seçim tavırlarının tahlilinde, kimi zaman Alevilerin bütününü ele almaktansa, ocak veya aşiret düzeylerini göz önünde bulundurmak daha yerindedir. 1950'lerden 1970'lere kadar geçen sürede, toplumsal etkenlerin eşlik ettiği bölgeci ve yerel oy belirleme tarzlarından ideolojikleşmenin eşlik ettiği bir mezhepçiliğe doğru geçilir. Demek ki –özellikle oyların "bölgeselleşme" dönemlerinde (örneğin 1960'lı yıllar) öne çıkan– kişiselleşmiş aracılık tarzları ile oyların "ulusallaşması" dönemlerinde (1970'ler) daha etkili olan ("sınıf" veya mezhep esasına dayalı) daha genel belirleyiciler sırayla birbirlerinin yerini almaktadır.

Alevicilerin bir oy aracılığı girişimi var mıdır?

Alevici örgütler 1990'lı yıllarda yavaş yavaş oy aracılığı rolüne soyunmaya başlarlar: Adaylar önerirler, oy sözleri verirler,

partilerin seçim kampanyalarında aracılık yaparlar ve pazarlık potansiyellerini piyasaya sunarlar. Ayrıca siyasal tartışma ve kamuoyu oluşturma yerleri haline gelirler.

1991 seçimlerinden itibaren birçok siyasetçi Alevi entelektüellerine adaylık teklif eder; zaten nüfuzlu bir şahsiyet olan İzzettin Doğan parti liderleriyle bir araya gelir ve onların Aleviliği tanımasını sağlamaya uğraşır.[44] Ama az sayıdaki Alevici örgüt henüz siyasal bir role sahip değildir.

1994 yılının Mart ayında yapılan yerel seçimlerde örgütlerin sayısı çoğalmıştır; ama 1993'teki Sıvas şokunun ardından, İslâmcı Refah Partisi'nin yolunu kesmeye öncelik verilir. Bazı bölgelerde –özellikle de Sıvas'ta– bu örgütler solun ortak aday çıkarması veya laik cepheler oluşturmak için çalışır; bazıları da şu veya bu partiyi desteklerler. Yine de, özellikle de yasal kısıtlamalar nedeniyle, tam anlamıyla aracılık görevine soyunamazlar: 1982 Anayasası, Meclis dışı arenayı siyasetten uzak tutmak için, derneklerin herhangi bir siyasal faaliyette bulunmalarını, bu arada da partilere destek vermelerini yasaklamıştır.[45]

1995'te yapılan anayasa değişiklikleri örgütlerle partiler arasında yeni ilişkileri başlatıp, eylem alanını genişletirler. Uyum yasalarındaki gecikmeden kaynaklanan hukuksal belirsizlikten yararlanan Alevici örgütler 1995 seçimlerinde ilk kez gerçek anlamda seçim kampanyasına katılırlar. Genellikle topluluk çıkarlarının savunulmasına yönelik pragmatik bir yaklaşımı benimserler: Örgütlerin çoğu, ideolojik tercihlerden ötürü değil, Alevilere ilişkin somut önerilerinden dolayı bir partiyi desteklediklerini beyan ederler: Böylece Alevilerin taleplerini bir seçim argümanı haline getirmeye uğraşırlar. 1999 genel seçimlerinde ortak oy sözü verebilmek isteyen bir grup örgüt (özellikle Hacı Bektaş Veli ve Pir Sultan Abdal dernekleri) Üst Birlik adı verilen bir oluşum meydana getirir ve zorunlu din dersleriyle Diyanet İşleri Başkanlığı'nı kaldırmayı, Diyanet İşleri Bakanlığı bütçesinin Milli Eğitim'e ve Sağlık Bakanlığı'na

---

44 Miyase İlknur, "Diyanet'te gizli Alevi toplantısı", *Nokta*, 15 Aralık 1991, s. 45-46.

45 Madde 33, § 4.

aktarılmasını savunan partileri destekleyeceklerini açıklarlar. 2002'de ABKB de, desteğini almak isteyen partilerin hesaba katması gereken bir talepler listesini dile getirir.

Demek ki 1990'lı yıllarda Alevici örgütler bir anlamda oy aracılığı tarzlarıyla eklemlenirler. Yine de desteklenecek parti konusunda ittifak yoktur. İdeolojik değerlendirmeler önemini korumakta ve tercihler yelpazesini belirlemektedir: 1999'da Ehl-i Beyt Vakfı solu desteklemeyi reddederken, Pir Sultan Abdal derneği çözümün "CHP'nin solunda" olduğunu bildirir. Ayrıca Alevicilerin kaynaklar konusundaki çekişmesi seçim sahnesinde de yeniden yaşanır. 1995 seçimlerinde desteklenecek partiler konusunda çıkan anlaşmazlık, üzerinde kapışılan pasta büyüdükçe göze daha çok batar: Tansu Çiller'in Alevilere vaat ettiği maddi destekten en büyük payın kendilerine düşeceğini hesaplayan İzzettin Doğan DYP'ye yaklaşırken,[46] Pir Sultan Abdal ve Hacı Bektaş Veli dernekleri soldaki partileri desteklerler.

İdeolojik değerlendirmelerin dışında, örgütlenme mantıkları da işe karışmaktadır. 1999'da Alevilerin ancak sol oy kullanabileceklerini öne süren Üst Birlik, CHP'den çok DSP'ye yakın olduklarını açıklar; oysa ki bileşenlerin hepsi aynı kanıda değildir. CHP somut öneriler dile getirmese de, Pir Sultan Abdal Derneği daha solda bir çözüm önermektedir. DSP'ye ise, bazı İslâmî grupların yöneticileriyle olan ilişkilerinden ötürü daha mesafeli davranmaktadır. AABF'ye gelince, BP'ye yönelik en açık desteği oluşturmakta,[47] Üst Birlik de dahil olmak üzere diğer dernekler ise bu partiyi ancak yer yer desteklemektedir.[48] Gazi mahallesindeki Alevici önderler ise, bu eşgüdüm içinde yer alsalar bile, CHP'yi desteklerler; bu tavrın en büyük

46 Kendisini eleştirenler tarafından Tansu Çiller'e aday önermekle suçlanmaktadır; iddiaya göre Çiller bu adayları listelerin alt sıralarına koyarak seçilmelerini engellemiştir. Ayrıca bazıları Doğan'ı, bu partiden gayri resmi bir biçimde para almakla da suçlamaktadır. Pir Sultan Abdal derneğinin bir yöneticisi, Ankara, 4 Temmuz 2002.

47 AABF, BP'nin 1996'daki kuruluş toplantısına Almanya'dan on dört uçak katılımcı göndermişti.

48 Y. Bayer, "Aleviler pazarlanmaz", *Hürriyet*, 23 Ocak 1999.

nedeni CHP adayının 1995'teki Gazi olayları sırasında takındığı tutumdur. Yani "birlik" oyları değilse de, en azından oy sözlerini istediği gibi yönlendirememektedir... Bu eşgüdümün dışında duran Fermani Aktun, DYP, ANAP ve FP arasında gidip geldikten sonra, sonunda FP'nin Mersin listesinin ikinci sırasından aday olmuştur. İzzettin Doğan 1995'te yaşadığı hayal kırıklığından sonra DYP'den uzaklaşır, CHP ile de arasına mesafe koyar ve BP'yi desteklemeyi de reddeder, "çünkü Alevi adını ağızlarına bile almamaktadırlar..."[49] ANAP konusunda da bir tereddüt geçirdikten sonra, nihayet DSP'ye yakınlaşır, çünkü sadece bu partinin ayrımcılığın sona ermesi için çalışacağını ve Alevilere de bütçeden bir pay ayırmayı taahhüt ettiğini ileri sürer. Ama İzzettin Doğan'm DSP'ye önerdiği adaylar reddedilecektir. 1999 belediye seçimlerinde, CHP'nin İstanbul adayının [Adnan Polat] babası [İbrahim Polat] CEM Vakfı'nın başkan yardımcısıdır; ama İzzettin Doğan onu desteklemek konusunda epey tereddüt eder.

Alevici örgütler seçmenlerin üçte birini temsil ettiklerini iddia etseler de, partiler bu iddiayı pek ciddiye almamaktadır.[50] Belki de partilerin Alevici talepleri daha çok sahiplenmemeleri, Alevi oylarını blok halinde nasıl seferber edeceklerini bilememekten kaynaklanmaktadır. Oy sözü veren mercilerin çoğalması ve vaatlerin sık sık boş çıkması hem tek tek örgütlerin hem de bütünün potansiyelini ve inandırıcılığım zedelemektedir. Birçoğu –çoğunlukla bir rakibin aldığı tavrı eleştirmek için– Alevici kadroların oy pazarlığı yapmaya hakları olmadığını ifade etmektedir. Karşılıklı olarak birbirlerini Alevileri satmakla suçlarken, diğerlerinin temsil iddialarını yalanlamaktadırlar.

Bunun da ötesinde, örgütler yöneticileri tarafından kişisel olarak vaat edilmiş oyları bile yönlendirmekte başarılı değildir: 1999'da Pir Sultan derneğinin bir yöneticisi Ankara belediye başkanlığı için DSP'nin adayını tutarken, örgütü CHP'yi

49 "CHP'yle mutabık değiliz", *Hürriyet*, 2 Şubat 1999.

50 H. Schüler, "Secularism...", a.g.m., s. 199-200.

destekler. 1999'da –DSP'ye yakın olan– Hacı Bektaş Veli vakfının iki yöneticisi aday olabilmek için gizlice ANAP'la temasa geçerler; ama yönetimin gösterdiği tepki üzerine bu tasarıdan vazgeçmek zorunda kalırlar.[51]

Alevici örgütler birçok parti arasında seçim yapmakta uzun süre duraksar ve son dakikada tavır belirlemek için çoğunlukla aday listelerinin açıklanmasını beklerler. Böylelikle hem siyasetin kişiselleşmesini hem de kliantalizm uygulamalarını dikkate alırlar. Nitekim memur kadrolarının doldurulması ve her türden avantaj temini –aynı zamanda yeniden paylaşım örgütlenmeleri olarak işleyen– partilerle üyeleri veya kliant kitleleri arasındaki öncelikli ilişki tarzlarıdır.[52] Ama bu uygulamalar da kamusal kaynakların tahsisini denetleyebilen kişilerin, özellikle de milletvekilleri ve bakanların aracılığından geçmektedir. Aleviler kendilerini kaynak dağıtımından pay almak bakımından elverişsiz bir konumda görseler de, 1990'lı yılların başından beri iktidarda olan sosyal demokratlar, muhalifleri tarafından Alevileri haksız yere kayırmakla suçlanmaktadır.[53] Bu koşullarda adayların saptanması çok önemli bir mesele haline gelmektedir. Partileri kendilerinden aday almaları koşuluyla destekleyen örgütler, kamu kaynaklarına böylelikle daha kolay erişebileceklerini ve meclise ya da belediyeye gönderdikleri adaylar üzerinde belli bir baskı oluşturabileceklerini hesaplamaktadırlar.

Seçilebilecek durumdaki adaylar ise listelerdeki sıralarını beğenmeyince parti değiştirirler: 1999'da Adnan Polat İstanbul belediye başkanlığına adaylığını koymak ister, ama parti konusunda tereddüt eder. Epey geç bir tarihe kadar ANAP'tan aday olacağı beklenir, ama sonunda CHP ile söz keser. 1999'da Hacı Bektaş Veli vakfının İstanbul şubesi başkanı Beyoğlu belediye başkanlığına adaylığını koymak isteyince, önce DSP, ardından CHP ile pazarlığa oturur, en sonunda da ANAP ile flört eder. Bu örneklerde de ideolojiler, adaylar açısından düşünülebile-

51 *Nokta*, 17-23 Ocak 1999.

52 H. Schüler, *Particilik...*, *a.g.e.*

53 H. Schüler, "Secularism...", a.g.m., s. 216.

cek partiler yelpazesine belli sınırlamalar getirseler bile, ikinci planda yer almaktadır.

Durmadan değişebilen bu manzara içinde, oyları yönlendirebilecek adaylar belirlemek, örneğin taşrada eşraftan adaylar belirlemek partilerin çıkarınadır. Bununla birlikte Alevi siyasetçilerin profilleri değişmektedir: Bunlar aynı zamanda partici (bazıları her iki vasfı da şahsında birleştirmektedir), diplomalı serbest meslek sahibi, mühendis, avukattır. Büyük kentlerde ise, 1987'de SHP'den milletvekili seçilen meşhur halk ozanı Arif Sağ gibi Alevi "kültürü"nün temsilcileri de söz konusu olabilmektedir.[54]

Adaylar saptanırken mezhep etkeni de, en az coğrafi köken kadar önemli bir veridir.[55] Bununla birlikte, bir topluluğun esiri olmuş gibi bir görüntü vermeden oyları toplayabilmek metropollerde bile tehlikeli bir iştir. Üstelik bazı siyasetçiler kimseyi kendilerinden uzaklaştırmamak için mezhep aidiyetleri konusundaki belirsizliği korumaktadırlar. Ama mezhepsel kapışma göreli bir biçimde şekillenmektedir: 1999'da olduğu gibi eğer CHP'nin İstanbul belediye başkanlığı için adayı Alevi ise, DSP'ninki Sünni olacak ve bu şema Ankara belediyesi seçimlerinde tam tersine dönecektir.

Bu iç içe geçmişlik gün ışığına çıkarılırsa ilk bakışta çelişkili gözüken kimi oy vaatleri, örneğin CEM Vakfı'nın 1999'da ulusal ölçekte DSP'yi desteklerken, İstanbul belediye seçimlerinde CHP'nin Alevi adayını desteklemesi daha iyi anlaşılabilir. Bununla birlikte bu kişisel değişken, particilik etkenlerini tamamen yok etmez: Alevicilerin hepsi Alevi adayları desteklemez. 1999'da Ankara belediye seçimlerinde Hacı Bektaş Veli Vakfı Tuncelili bir Alevi olan DSP adayını destekler. Ama Pir Sultan Abdal Derneği'nin de içinde yer aldığı on altı Alevici dernek, Alevi olmasa da CHP adayını desteklemeyi yeğlerler. İki adaydan hiçbiri öteki lehine seçimden çekilmeyi kabul etmeyince, belediye başkanlığını RP kazanır.

---

54 Sanatçıların, özellikle de şarkıcıların ve türkücülerin siyasete girmesi sadece Alevilere has bir istisna değildir.

55 1995'ten beri çok az sayıda partide önseçim yapılmasına karşın, adaylar çoğunlukla merkez karar organları tarafından belirlenmektedir.

Bu örgütlerin Alevi oylarında aracı olarak sahneye çıkmaları –gerçek etkilerinin ne olduğunun kestirilmesi güçtür– çelişkili sonuçlar vermiştir. Mezhep, seçim pazarlıklarında önemli bir etken olmakla birlikte, birçok bakımdan etkisini yitirebilmektedir: Bazı partilerin Alevilerin taleplerine verdikleri ödünler değişkendir, çünkü konunun özüne yönelik bir taahhütten –böyle bir taahhüdü benimsemek hiçbir partinin işine gelmez– çok, pragmatik gerekçelerden kaynaklanmaktadır; oy vaatleri parçalı durumdadır; Alevi adaylar birçok partiye dağılmıştır ve her biri sınırlı bir baskı gücüne sahiptir. Bu aracılık tarzı Alevicilerin olduğu kadar Alevi oylarının da bölünmüşlüğünü sürdürmekte, hatta artırmakta, böylece Alevilerin siyasal temsilini zayıflatmaktadır. Örneğin Amasya'da daha önceleri blok halinde seferber edilebilen bu oylar uzun süre belirleyici olmuşlardır, ama bölünmeler nedeniyle ağırlıklarını yitirmektedirler.[56]

ALEVİCİ TALEPLERİN GÜNDEME ALINMASINDAKİ GÜÇLÜKLER

Demek ki Alevicilerin particilik sistemine bağlanmasındaki güçlük, tamamen siyasal mantıklardan kaynaklanmaktadır. Yine de hem demografik etkenler, hem de coğrafi dağılımları da siyasal temsillerindeki zayıflığa katkıda bulunmaktadır: Aleviler, Tunceli dışında hiçbir seçim bölgesinde çoğunlukta değildir. Alevi milletvekillerinin seçildikleri iller hemen hemen hep aynıdır: Tunceli, İç Anadolu'nun karma bölgeleri (Sıvas, Malatya, Tokat, Amasya, Çorum; kimi zaman Adıyaman, Bingöl, Yozgat veya Gaziantep), bazen Kırşehir, İskenderun, metropoller, yani İstanbul, Ankara ve bazen de İzmir ve önemli bir Alevi göçü almış Adana, Antalya veya Mersin gibi diğer kent merkezleri. Bu seçim bölgelerinin her birinden, particilik mantıkları nedeniyle, birçok Alevi milletvekili çıkması mümkün görünmemekte, ama hiçbir Alevi milletvekili çıkmaması ihtimal dahilinde bulunmaktadır.

---

56 Enis Berberoğlu, "Alevi oyları dağıldı", *Hürriyet*, 27 Nisan 1999.

Sıvas veya Malatya gibi bazı bölgeler nüfus bakımından "Aleviliklerini yitirmekte", bu da Alevilerin siyasal temsilinin azalmasına katkıda bulunmaktadır. Buna karşılık göçmenlerin çoğunun gittiği metropoller, nüfusun mezhepsel bölünmesine o kadar duyarlı değildir. Siyasal temsilde en üst noktaya muhtemelen 1991-1995 yasama döneminde erişilmiştir. 1991 seçimlerinden sonra kurulan DYP-SHP koalisyonunda dört Alevi bakan yer alıyordu ki, bu da bir ilk sayılabilir.

Bu coğrafi dağılım, Alevilerin oylarındaki parçalanmışlıkla birleşince karma bölgelerde hem Alevilerin hem de solun siyasal temsilini zayıflatmaktadır: 1999'da Tokat'ta 31.743 oy DSP'ye, 44.808 oy CHP'ye ve 4134 oy ise BP'ye gider. Eğer parti ülke barajını aşabilseydi CHP'nin adayı seçilecekti, öte yandan DSP adayının seçilebilmesi için sadece 1500 oy eksik kalmıştı. Sonuçta ne Alevi ne de sol partilerden bir milletvekili seçilebildi. Ama siyasal temsildeki bu gerilemenin CHP'nin 1999'da yüzde 10'luk seçim barajını geçememesinden kaynaklanan konjonktürel bir boyutu da olduğu unutulmamalı.

Meclis tartışmaları incelenip de orada Alevici taleplerin hemen hemen sadece Alevi milletvekilleri tarafından dile getirildiği, bu taleplerin partiler tarafından fiilen hiç desteklenmediği ortaya çıkınca, siyasal temsildeki bu zayıflama –ve şahısların önemi– apayrı bir anlam kazanır. Sorun, ancak Alevileri etkileyen olayların sonucunda siyasal gündeme girebilmektedir: 1993'teki Sıvas katliamı, 1995 Gazi olayları, İstanbul'un Refahlı belediyesi tarafından 1994'te Karacaahmet'teki cemevi binasının yıkılması... Sorun konjonktürel olarak gündeme gelmekte, taleplerin dile getirilmesine pek fırsat kalmamaktadır. Yoksa Alevilerin kaygıları sadece Alevi milletvekilleri veya Alevilere olan yakınlıkları bilinen, genellikle sol partilerden milletvekilleri tarafından ve hemen her zaman şahısları adına söz alınarak meclise taşınmaktadır.[57] Ama tüm Alevi milletvekilleri de Alevilik savunuculuğu yapmaz. Buna karşılık bazıları meseleyi, bütçe tartışmaları sırasında bile, kendi seçim böl-

57 Bu amaçla çeşitli usullere başvurulmaktadır: hükümete yönelik yazılı veya sözlü sorular, kanun teklifleri, gündem dışı konuşmalar veya bütçe tartışmaları.

geleriyle veya doğrudan seçmenleriyle ilişkili olmayan bir tarzda, düzenli olarak gündeme taşımalarıyla tanınırlar: Şahin Ulusoy (SHP, sonra CHP, 1991-1999), Kamer Genç (SHP, sonra DYP 1995-2002)[58] ve Ali Rıza Gülçiçek (CHP, 2002'den beri). Bu amaçla esas olarak sözlü ve yazılı soru gibi denetim yollarını kullanırlar.

Ne var ki Aleviliğin görece kalabalık sayılabilecek bu gündeme gelişleri (1989'dan 2002'ye kadar elli kez kadar) çok ender olarak belli sonuçlar verir. Hükümete yöneltilen sorular genellikle takipsiz kalır: Hükümet ayrımcılık suçlamalarını reddeder, bir Alevi sorunu bulunduğunu kabul etmez veya çeşitliliği reddedişini ülkenin birlik ve bütünlüğü kaygısıyla gerekçelendirir. Ancak üst ilkelerle (laiklik, memurların yansızlığı veya devletin tarafsızlığı) ilgili açık ihlaller söz konusu olduğunda, örneğin imamlar veya öğretmenler Aleviler konusunda iftira veya hakaret içeren sözler söylediklerinde, hükümet gerekli takibatın, özellikle de hukukî kovuşturmaların yapılacağına söz verir. Ama burada da sadece belirlenmiş haksızlıkların telafisi söz konusudur.

Özellikle tanınma veya kaynak tahsisi konularındaki taleplerin yasama eylemlerine yol açabilmesi için bir çoğunluğun desteği gerekmektedir. Halbuki partiler Meclis'te bu taleplerin sözcülüğünü çok ender olarak üstlenirler. Üstlendiklerinde de çoğunlukla taleplerden bir sonuç alma şansının en az olduğu koşullarda bunu yaparlar.[59] Ne partilerin ne de Meclis'in içinde, Alevi sorununa odaklanmış hiçbir çalışma grubu asla var

58 Tuncelili olan Kamer Genç 1995'te SHP'den DYP'ye geçer. 1996'da Meclis başkanı olduğu halde, iki kez oturum yöneticiliği rolünü terk ederek şahsı adına konuşup Aleviliği savunur. Örneğin bütçe tartışmaları sırasında, Alevici örgütlere para tahsis edilmesine ilişkin bir teklif reddedilmek üzereyken bu noktayla ilgili olarak tüm parti liderlerinin vaatlerde bulunduğunu "zapta geçmesi" amacıyla belirtir. *TBMM Tutanak Dergileri*, dönem 20, Yasama yılı 2, birleşim 36, s. 61-62.

59 Örneğin 1999 yılı sonunda Diyanet İşleri Bakanlığı bütçesi tartışılırken, DSP adına söz alan bir milletvekili Alevilere de ibadetlerini yapabilmeleri için kamu kaynağı ve kadro tahsis edilmesini ister. Bir MHP-ANAP koalisyonu çerçevesinde böyle bir talebin hiçbir sonuç alma şansı olmadığı açıktır. *TBMM Tutanak Dergileri*, Dönem 21, c. 22, yasama yılı 2, birleşim 38, 20 Aralık 1999, s. 41.

olmamıştır; ayrıca bu talepler öteki partilerin Alevi milletvekilleri tarafından da, ya yerel sorunlar söz konusu olduğu için ya da parti mantıkları yüzünden hiç gündeme taşınmamıştır.[60] 1993 bütçe tartışmalarında, koalisyonda yer alan partilerden birinin milletvekili olan Şahin Ulusoy, Diyanet İşleri Bakanlığı'nın kaldırılmasını savunur, ama bunu partisinden destek almadan yapar. Parti adına konuştuğu zaman tavrını daha ılımlı bir çizgiye çekmek zorundadır. Bu birkaç etkin milletvekili, görüşlerine partilerinden destek bulmakta zorlansalar bile, Alevilik savunularını siyasal bir potansiyele dönüştürmeye uğraşmaktadırlar.

İslâmcı olarak kabul edilen partilerin hükümette oldukları dönemler dikkat çekici bir istisna oluştururlar: 1996-1997'de REFAHYOL koalisyonunda Alevi olmayan ve sağ partilerden milletvekilleri bile din ayrımcılığını kınarlar; Alevi sorunu, hükümetin meşruiyetini yok etmek için kullanılan bir argüman haline gelir. Aynı şekilde, AKP iktidarında da Meclis'te Alevi sorununun daha fazla gündeme getirildiği görülür. Bunun bir nedeni Avrupa Birliği gündemine alınmasıdır gerçi (bkz. böl. 11), ama iç siyasetten kaynaklanan nedenler de rol oynamaktadır. 2005 yılı başında Ali Rıza Gülçiçek (CHP) tarafından, cemevlerine de ibadet yeri statüsü tanınması için verilen kanun teklifine CHP'den 57 imza toplanır; bu imzaların beşi grup yönetim kurulu üyelerine aittir, ama grup başkan vekilleri teklife imza koymamıştır. Haziran 2005'te CHP İstanbul milletvekili Berhan Şimşek tarafından sunulan Sıvas Madımak Oteli'nin "Barış, Kültür ve Sanat Müzesi" yapılmasına ilişkin kanun teklifi de 52 CHP'li tarafından imzalanır (dört imza grup yönetim kurulu üyelerine aittir, ama grup başkan vekilleri imza koymamıştır). Bellek görevi ve İslâmcılar tarafından gerçekleştirilmiş bir şiddet eyleminin anılması gibi gerekçelere dayandırılan bu teklif kamuoyunda da geniş bir destek bulur (özellikle *Radikal, Milliyet, Hürriyet,* hatta *Tercüman*'ın köşe yazarları nezdinde). Yine de kanun teklifi Haziran

60 Şahin Ulusoy, Ankara, 27 Mart 2004.

2006'da reddedilir; zaten bu da hiç kimse için bir sürpriz olmaz. AKP iktidarında Alevici talepler doğrudan partiler tarafından da Meclis kürsüsüne taşınır: 2005 yılının sonunda Diyanet İşleri Bakanlığı bütçesi tartışılırken CHP Grubu adına konuşma yapan Halil Akyüz, Alevilerin hem Diyanet İşleri'nde temsil edilmesini hem de cemevlerinin bir şekilde bir statüye bağlanmasını istedi. Aynı konuda ANAP Grubu adına konuşma yapan İbrahim Özdoğan, Alevilerin Diyanet İşleri'nde temsil edilmesini ve Diyanet İşleri Bakanlığı bünyesinde bir "Alevilik Dairesi" oluşturulmasını istedi, Aleviliği "Alevilik İslâmın başka bir rengi, başka bir deseni" diye sundu. Ancak bu dönemlerde muhalefet partileri tarafından dile getirildiklerinde bile, bu tür taleplerden bir sonuç alınma şansı hemen hiç yoktur ve herkes de bunun bilincindedir.

Alevici hareket, Alevileri güçlü bir siyasal aktör haline getirmeyi başaramamıştır. Derneklerin oy aracılığı grubun siyasal açıdan birleşmesi sonucunu vermemekte, tam tersine parçalanmasına katkıda bulunmaktadır. On beş yıllık kitlesel seferberliğin ardından bile, Alevilerin –gerçek genişlikleriyle orantısız olsa bile somut– siyasal temsili, hak iddialarını siyasal arenada kabul ettirmeye yetmemektedir. Bununla birlikte, esas olarak kültürel nitelikteki bazı talepler karşılanmış gibidir.

SEKİZİNCİ BÖLÜM

Kültürel Kaçamak

Birçok Alevici, ama aynı zamanda hareketin sınırında sayılabilecek bazı aktörler[1] kültürel bir Alevilik anlayışını ve kültürel bir yeniden inşa sürecini gerçekleştirmeye çalışmaktadırlar. Nefes gibi, semah gibi veya fetiş bir müzik aleti haline gelmiş saz gibi simgeleşmiş özgüllükleri öne çıkarırlar. Bu kimlik beyanı, genelde kimlik inşasına elverişli, ayrıca da birçok örgüt bakımından avantajlıdır. Üstelik bu bağlamda, hem daha az hak iddiasında bulunan hem de devlet kurumlarınca daha hoşgörülen bir Alevilik anlayışı da söz konusudur.

SIĞINILAN SÖYLEM

Hariçten folklorlaştırmadan kendini folklorlaştırmaya geçiş

Cem, dinî olduğu kadar kültürel yeniden inşa çabalarının da konusudur. Örneğin bazı dernekler, ibadetten çok eğitsel işlevin öne çıkarıldığı törenler olmasına çalışılan ve bu şekilde sunulan cemler düzenlerler: Bazıları bunları *eğitim cemi* diye

1 Örneğin hem kendileri hem de öne çıkartmaya çalıştıkları müzikal ve şiirsel "kültür mirası" hemen hemen sadece Alevilerden ve Alevilikten oluşan halk ozanları dernekleri. Bu dernekler şu veya bu derecede bir Alevi kimliğini ifade etmekte, zaman zaman Alevicilerle ortak kültürel etkinlikler düzenlemekte, hatta bazıları Alevici derneklerin bildirilerine imza bile koymaktadır.

niteleyerek, katılımcıları (yoksa seyircileri mi?) temel Alevilik bilgileri konusunda eğitmeye yönelik bu gösterileri gerçek ayinlerden ayırmayı amaçlarlar.

Bu yeniden kurgulamalar karışıklıkları da beraberinde getirir. 2000 yılının Mayıs ayında Pir Sultan Abdal Derneği Ankara'daki bir stadyumda gösteri amacıyla yapılan ve dev ekrandan da yansıtılan bir "birlik cemi" düzenler. Köy cemlerinde bulunan on iki hizmetten sadece bazıları hızlı ve simgesel bir biçimde gerçekleştirilir. Dede, hoşgörüyü, demokrasiyi ve laikliği öven uzun konuşmalar yapar. Törenin sonunda bazı taliplerin görülecek hesapları olup olmadığını sorar. O zaman dernek yönetiminden biri katılımcılardan birine borç verdiği paranın kendisine iade edilmediğinden şikâyetçi olur. Dedenin cevap vermesini istediği suçlu kabahatini kabul eder ve parayı iade etmeye söz verir. Cemdeki görgü denilen halk mahkemesinin işlevini göstermeye yönelik bu sahne muhtemelen önceden hazırlanmıştır. Ama ayini izleyenlerin aklı karışır: Gerçek bir cem mi söz konusudur, gerçekten ibadet mi edilmektedir? Yeniden inşa edilen bu ayinler her zaman anlaşılıp kabullenilmez; gerek düzenleyiciler gerekse katılımcılar kimi zaman kendilerini tatsız durumlar içinde bulurlar.

Birçok Alevi –cemin önemli işlevlerinden birinin de eğitim olduğunu düşünseler bile– bu yeniden gözden geçirilip düzeltilmiş cemlerin, içlerindeki en yaşlıların köylerde katıldıkları cemlerle fazla bir ilgisi olmadığının farkındadır. O zaman eğitim cemlerini simgesel, kültürel faaliyetler, hatta kimi zaman gösteri olarak niteler; kimi zaman tiyatro ile açık bir bağ kurarlar. Bazıları ise bu duruma üzülmekte ve cemin sadece dinî amaçlarla yapılması gerektiğini savunmaktadır. Nitekim Alevi kimliği hakkındaki tartışmalarda dinî ve kültürel alanlar genellikle kendiliklerinden işleyen ve karşılıklı olarak birbirini dışlayan kategoriler olarak kabul edilmekte, ama tam tanımları pek yapılmamaktadır.[2] İnançsız olanlar ise cemi her şeyden

2 Martin Sökefeld, "Religion or Culture? Concepts of Alevi Identity in the Alevi Diaspora", Waltraud Kokot, Khachig Tölölyan, Carolin Alfonso (ed.), *Diaspora, Identity and Religion* içinde, Londra, Routledge, 2004.

önce değerlerin öğretildiği bir kurum olarak görmekte, bu da onların ayinlere her türlü dinî boyutun dışında katılmasına olanak tanımaktadır.

Bu tür yeniden kurgulamalara, özellikle dinî söylemle aralarına mesafe koymak isteyen, ama Aleviliğin ana bileşeni olan cemden de vazgeçemeyen örgütler başvurmaktadır: Bu duruma esas olarak Almanya'da, ama aynı zamanda Türkiye'de de siyasal ve kültürel örgütlerde rastlanmaktadır. Zaten lokallere de çoğunlukla cem ve kültür evi adı verilmekte, bu isim söz konusu yerlerin birçok işlevi olduğunu ve bu konuda bir anlam belirsizliğinin sürdürüldüğünü göstermektedir. Buna karşılık haftada bir yapılan veya tekkelerde düzenlenen cem ayinlerinin bazılarında, seyircilere açık cemlerin çoğunda da olduğu gibi, yaşayan özellikleri kimlik simgeleri haline yükselten folklorlaştırma çabaları gözükse de, bu cemler ibadet olarak tanımlanmaktadır.

Eğitim cemlerine çoğunlukla semahlar ve saz eşliğinde söylenen nefesler hâkimdir ve bu durum onları, etnologların anlattıkları köy cemlerinden farklılaştırır. Kimi zaman ayinin yönetimini bir dede değil, bir zakir –ceme eşlik eden müzisyen– üstlenir ve semah dönenler geleneksel olarak dedenin önünde yapılması gereken eğilmeleri, zakire dönerek yaparlar. O zaman cem kutsallığını yitirir: İçeri girerken ayakkabılar çıkartılmaz; ritüel biçimindeki ayinlerde mekânın ve zamanın kutsallığı katılımcıların ayakkabılarını çıkarmaları ve tören bir kez başladıktan sonra artık hiç kimsenin girip çıkamaması ile vurgulanırken, bu eğitim cemlerine isteyen istediği gibi girer ve çıkar.[3]

Köy ritüelinde tüm cemaat herkesin kendi isteğine, veya dedenin ve törenin düzgün cereyan etmesinden sorumlu gözcünün buyruklarına göre semah döner. Buna karşılık "kültürel" cemlerde semah çoğunlukla bu konuda uzmanlaşmış ve eği-

3 Kültürelleşmiş, dinîliğini yitirmiş bir cem ayininin tasviri için, bkz. Martin Stokes, "Ritual, Identity and the State: An Alevi (Shi'a) Cem Ceremony", Kirsten E. Schulze, Martin Stokes, Colm Campbell (ed.), *Nationalism, Minorities and Diasporas: Identities and Rights in the Middle East* içinde, Londra, I. B. Tauris, 1996.

timli bir ekiple dönülür. Bunlar gençlerden oluşur, oysa ki köy semahı dönmeyi hâlâ bilenler genellikle daha yaşlılardır. Önceden bir temsile hazırlanır gibi prova edilen bu danslar, örneğin kostümleriyle tektipliğe vurgu yaparlar. Normal giysilerle dönülen (bazı yörelerde kadınlar başörtüsü de takar) köy semahlarının aksine "semah ekipleri" –başlara takılan şeritler gibi– ayırt edici işaretlerle, folklor ekiplerini hatırlatan yarı-geleneksel, yarı-mistik kostümlerle donatılmışlardır. Bu tektiplik hareketlere de uygulanır: Herkesin belli bir ritme uymakla birlikte, iç duygusunu izleyerek, görece serbest hareket ettiği bir köy ceminden farklı olarak, bu semahlar koreografiye bağlanmıştır. Sahneye konmuş ve estetikleştirilmiş bu cemler, bir ritüelden çok bir şova benzerler. İnsanlar cemlere ne ölçüde katılmakta veya sadece seyirci düzeyinde kalmaktadır? Gerçek bir ayinin mi yoksa bir folklor gösterisinin mi söz konusu olduğunu anlamak, ne gözlemci ne de katılımcı açısından kolaydır.

Çok folklorikleştirilmiş bir öğe de semahtır. Bazıları semahın dinî boyutunu kaldırıp, onu tamamen cemden ayırır ve basit bir kültürel unsur haline getirirler; bu durum 1970'li yıllarda bazı dinî nefeslerin kutsallıklarından uzaklaştırılıp basit şiirler haline getirilmesini çağrıştırır. Örneğin bazı konserlerde sahnede semah dönülür. Hacıbektaş şenlikleri, en yüksek devlet erkânı önünde yapılan halka açık semah gösterileriyle başlar. Bu danslar, kültürel cemlerde de olduğu gibi, çoğunlukla bir kuruma bağlı özel ekiplerce yapılır. Her Alevi örgütü, kendi folklor ekibine olduğu gibi kendi semah ekibine de sahiptir.[4] Radyo Barış 2003'ten beri düzenli olarak *Barışa Semah Dönenler* adıyla kültürel bir gösteri düzenlemektedir. Hem semah gösterilerinin yapıldığı hem de konserlerin verildiği bu geceler en büyük stadyumlarda, binlerce kişinin katılımıyla düzenlenmektedir. Haziran 2006'daki gösteriye 1.000 semahçı ve 100 sanatçı katılmıştır; dünyaca bilinen *National Geographic* dergisinin bu faaliyete ilgi göstermesi, bu "kendini folklorlaştırma" çabasının kazandığı en büyük başarı olarak nitelendirilebilir.

4 Hatta bazı Alevi köylerinde bile semah ve müzik giderek din değil, "kültür" olarak algılanmaya başlanmıştır. D. Shankland, *The Alevis...*, *a.g.e.*, s. 144.

Kutsallığından uzaklaştırılmış bu semah bakışı çok tartışılmaktadır. Pek çok kişi semahın dinî bağlam dışına taşınmasını –konserlerde ve giderek düğünlerde semah dönülmesini– kutsallığa yapılmış bir hakaret olarak eleştirmekte, basit bir dans olmayan semahın kutsal cem çerçevesi dışında dönülmemesi gerektiğini söylemektedirler.[5]

Bu süreç, burada ulusal bir kimliğin değil bir alt-kimliğin inşası söz konusu olsa bile, bir sürü koşutluk içermektedir. Zaten Alevi örgütlerinde öğretilen deyişler çoğunlukla Cumhuriyet'in başlangıç dönemlerinde TRT tarafından belirlenmiş repertuardan alınmaktadır. Semah ise sazdan farklı olarak, muhtemelen kutsal niteliğinden veya folklorbilimcilerin bu dansı izleyememesinden ötürü, o sırada folklorikleştirilememişti. Ama Aleviciler, farklı semahların bölgelere, ocaklara veya stillere göre dökümünü çıkararak, betimleyerek ve kodlayarak bu gecikmeyi giderirler.[6] Demek ki semah tüm çeşitliliği içinde tek bir Aleviliğin taşıyıcısı olarak kabul edilmektedir.

Ama cumhuriyetçi folklorizmin, ulusal bir türdeşleştirme perspektifi içinde, kültürel farklılıkları bölgelere atfederek onların cemaatçi boyutlarını boşa çıkarmaya çalıştığı noktada –örneğin halk ozanları Alevi değil, Sıvaslıydı–, Alevicilik farklılıkları yeniden cemaatleştirir; semahın Alevi kimliği içine alınması bölgelere bağlanmaz; bu kimlik bölgeler üstü, evrensel olma iddiasındadır.

Kültür, işlevsel bir söylem

Kültürel söylem ve dondurulmuş bazı öğeler üzerinde ısrarla durulması, örgütlerin günlük yaşamında özel bir işlevsellik kazanır. İslâmcılarm günlük uzamlara ve jestlere damgasını vuran bir İslâmî yaşam tarzını yeniden icat ettikleri bir dönemde, hemen her Alevici örgütte bulunan semah ve saz kursları, bunlara kendilerini bir kültürün taşıyıcıları olarak tanıt-

5 Benoit Fliche, "Le *hemşehrilik* et le village: les enjeux d'une association d'anciens villageois à Ankara", *European Journal of Turkish Studies*, 2005, 2.

6 Bkz. İlhan Cem Erseven, *Alevilerde Semah*, İstanbul, Ant, 1990.

ma olanağı vermektedir. Alevilik, İslâmcılardaki bu damgalayıcılıktan ve görünürlükten yoksundur; bu bağlamda saz çalmak veya semah dönmek "kültürünü yaşama" tarzları haline gelmektedir. Bu uygulamalar bir aidiyet duygusu geliştirmeyi, bir kimliği ifade etmeyi, kendini kolektif bir mirasın taşıyıcısı ve aktarıcısı olarak görmeyi sağlamaktadır. Cuma namazında kalabalığın dışarıya taştığı bir caminin önünden arabayla geçilirken, teybe bir Alevi müziği kasedi takılır. Bu bağlamda dans ve özellikle de müzik, çoğunluktaki grupla olan ilişkiler hakkında basit, doğrudan ve isyankâr bir yorum olanağı vermektedirler.[7]

Birçok örgütte, semah ve saz toplulukları en iyi yürüyen etkinliklerdir. Kültürel bir mirasa dayalı olarak kurulmuş bir topluluğun içinde yer almak, üzerinde mutabakat sağlanamamış dinî boyutun da dışına çıkmak olanağını verir. Üstelik bu kurslar öncelikle –dinsellikleri genelde pek ağır basmayan– gençlere yöneliktir ve onları örgütlere çekme çabalarında can alıcı bir rol oynarlar.

Ayrıca, standartlaştırılmış ve simge haline yükseltilmiş kültürel özelliklere başvurmak, daha geniş bir nüfus kitlesine ulaşılmasını ve dışarıya daha olumlu bir imaj verilmesini sağlar. Özellikle Almanya'da, kimi zaman Sünniler de Alevi örgütlerindeki kurslarda saz öğrenmeye gelirler. Semah jestleri Aleviler dışında bilinmese de, Alevilerin ruhani repertuarından birçok deyiş özellikle de radyo aracılığıyla tanınmaktadır. Kültürel cemlerde, yerel ezgiler veya repertuarın medyatikleşmemiş daha dinî parçaları yerine kabul edilebilir bir kamusal imaj sunma kaygısıyla bu bilinen nefesler öne çıkarılır. Bu müzikal ve şiirsel repertuarın meşruluğu konusunda, Sünniler de dahil olmak üzere, genel bir mutabakat mevcuttur.[8] Cemevlerinde yapılan cem ayinlerine, dış gözlemciler de kimi zaman grup halinde katılır; hatta bazıları törenleri filme çeker. Özel televizyon kanallarının cem ayinlerini naklen yayınladıkları bile

7 M. Stokes, "Ritual, Identity...", a.g.m., s. 199.

8 *A.g.e.*, s. 197-198.

olmuştur. Zaten bilinen ve meşru kabul edilen kültürel unsurlara yapılan öncelikli başvurunun bu kamusallaşma çerçevesinde anlaşılması gerekir. Giderek artan bir görünürlüğün, hatta ritüel gösterişçiliğinin belirtisi olan bu sahneye konmuş cemler, dışarıya mistikliğinden arınmış ve neredeyse sekülerleşmiş bir Alevilik imajı yansıtmaktadır.

Kimlik dayanağı ve taşıyıcısı olarak üstlendiği işlevsellik gereği, ama aynı zamanda içinde bulunduğu çokkültürlülük halinden ötürü, kültürel söylem özellikle göçmenler arasında revaçtadır. Almanya'da Aleviliğin yeniden inşası esas olarak kültürel bir tarzda gerçekleştirilmiştir. 2001 yılında AABF Köln'de, ülkenin en büyük stadyumlarından birinde, *Bin yılın türküsü* başlığıyla, muazzam bir kültürel gösteri düzenledi. Federasyon saz çalan bin ve semah dönen bin kişiyi bir araya toplayıp, hepsine aynı partisyonu dağıtmış ve aynı koreografiyi vermişti. Gösteri günü geldiğinde tüm Almanya'dan yüzlerce genç bu eseri birlikte icra etmek üzere akın ettiler. Bu gösterinin düzenleyicisi ve koreografı, AABF sorumlularından biriydi ve asıl mesleği de tiyatro yönetmenliğiydi. Daha sonra federasyona bağlı dernekler tarafından bu gösterinin videosu çok geniş çaplı bir biçimde dağıtıldı. Alevilere yönelik bu gösteri aynı zamanda temsil amacı da taşıyordu; çok sayıda tanınmış Alman konuk, özellikle de siyasetçiler tarafından izlenmişti; bu vesileyle yayımlanan broşür Türkçe, Almanca ve İngilizce basılmıştı. Avrupa Aleviciliğinin yarattığı bu "olay", artık Türk milliyetçiliği değil, kültürlerin evrensel tarihi çerçevesine yerleştirilen bir kültürel söyleme başvurmuştu: Gerçekten de gösteride Afrikalı dansçıların ve Fransız şarkıcıların yanı sıra, bir Aleviyle evli olan bir Fransız şarkıcıya da yer verilmiş ve bu kadın şarkıcı bir Alevi nefesini önce Türkçe, sonra Kürtçe okuduktan sonra, Paris Komünü döneminin en meşhur şansonu olan ve bu nedenle II. Dünya Savaşı sırasında da öteki Avrupa ülkelerinde bile bir anlamda komünist hareketi simgeleyen *Le temps des cerises*'i söylemeye başlamıştı. Bu gösteri daha sonra Türkiye'de de sahnelendi. Bunun ardından Almanya'da Avrupa federasyonları tarafından düzenlenen ve AABF tarafın-

dan desteklenen başka mega-konserler de verildi: 2004'te düzenlenen *Kadının Türküsü* veya 2006'da Sıvas olaylarının anısına düzenlenen *Ağıttan Umuda: Kerbela'dan Sıvas'a* gösterileri örnek verilebilir. Almanca ve Türkçe olarak sunulan bu gösteride, tüm dünyada katliamlara maruz kalmış halkların tarihi binlerce seyircinin önünde yeniden anlatılmıştı.

Gösteri yoluyla etkisizleştirme

Demek ki bir Alevi örgütü açısmdan kültür, bir aidiyet geliştirmekte mutabakata en açık yol olarak gözükmektedir. Ama bu folklor çoğunlukla bir etkisizleştirmeyi de beraberinde getirmekte, çünkü kullandığı kültürel biçimleri ilk uygulamalarında sahip oldukları düşünülebilecek isyankâr boyutlardan arındırmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, Alevici folklorikleştirme büyük ölçüde Cumhuriyet'in ilk dönemlerindeki Kemalist folklorikleştirmeye benzer bir işlev üstlenmektedir. Türkiye'de bu söyleme başvurmak, resmî milliyetçi ideolojiyle bir tür uzlaşma sağlamaktadır.

Ayrıca folklor, suskunluğu da dayatmakta ve "üretken bir yanlış anlaşma",[9] bir tür adı tam konmamış, yoruma açık mutabakat yaratmaktadır: Kültürel göstergeler, herkesin Alevilik konusunda kendini sorgulamadan kültürel bir mirasın aktarımına katılmasına olanak tanımaktadır. Bu durum özellikle birbirlerine yabancı insanların bir araya toplandığı ve Aleviliğin mânâsı üzerine kolaylıkla anlaşmazlıkların baş gösterebileceği, halka açık cem ayinleri veya şenliklerde önem kazanmaktadır. Alternatif seslerin ve tartışmanın üstü müzikle örtülmekte; cem, semah veya saz bir yandan çok sayıda ayrışık yorumu özümserken, diğer yandan da farklılıkların (tecrübe, yorum, inanç, ritüel farklılıkları) yönetilebileceği ve aşılabileceği katılıma açık bir alan sağlamaktadır.[10] Alevi kültürünün sahnelenmesi ideolojik mücadelelerden bağışık gözükmekte ve hem

---

9 E. Massicard, "Alevism as a Productive Misunderstanding...", a.g.m.

10 M. Stokes, "Ritual, Identity...", a.g.m., s. 198.

gruba hem de grup dışına bir birlik ve uyum görüntüsü vermektedir. Ama bu suskunluğu sürdürmek güçtür. Örneğin *Barışa Semah Dönenler* gösterisinde, destek önce en tutucu derneklerden gelse bile, yine de çok geniş bir Alevi örgütleri yelpazesinin (hemşehri cemiyetleri de dahil olmak üzere) bir araya gelmesi sağlanır. Ama bazı konularda tavır alma gereği ortaya çıkar çıkmaz, anlaşmazlıklar başgösterir: Örneğin her yıl verilen Geleneksel Toplumsal Barış Ödülü ile Halk Ozanlarını Yaşatma Ödülü'nü alan isimler konusunda tartışmalar yaşanır. 2006'da Atatürk ilkelerine saldırılara tepki amacıyla etkinlikte başlatılan *Bin köye bin Atatürk büstü* kampanyası da birçok tepkiye ve "kullanılıyor muyuz?" sorularına yol açmıştır.

Kültür, en küçük ortak payda

Zıt kutuplar gibi algılanan ve bir ölçüde gerçekten bağdaşmaz olan dinî ve siyasal alanlardan farklı olarak, hemen hemen tüm Alevici örgütler, çok sayıda işlevselliğe sahip olan kültürel alana girmişler, ama bunu farklı derecelerde ve çeşitli tarzlarda gerçekleştirmişlerdir. Zaten bizaat "kültür" teriminin çeşitli anlamlarda kullanılabildiğini belirtmek gerekir. Bu terim bazı örneklerde folklorik bir boyuta gönderirken, başka örneklerde eğitsel, uygarlıkla ilişkili ve ilerici bir yan anlama sahip olabilmektedir. Bazı örneklerde ise "kültür" terimi, dinî inanç da dahil olmak üzere her şeyi kapsayıcı bir yaşam tarzını ifade eder.

Kültürel söylem, girişimcilerin fazla kapalı kategorilerin veya yorumların ve bazı kısıtlamaların dışına çıkabilmesine olanak tanımaktadır. Aleviliğin Türk mü yoksa Kürt mü olduğu konusundaki "etnik" tartışmadan uzak durabilmek için, birçok örgüt evrensel bir Alevilik veya bir Anadolu Aleviliği versiyonları geliştirmiştir veya dinî ya da siyasal kategorileştirmelerden sakınmak adına kültürel söylemi öne çıkarmaktadır. Nitekim dinî yorum Diyanet İşleri Başkanlığı'na yönelik bir tavır alınmasını, devletin temellerinin sorgulanmasını ve karmaşık bir yeniden inşa sürecini gerektirmektedir. Ayrıca "din" te-

rimi, siyasal İslâm'ın yükselişiyle birlikte birçok Alevi açısından kötüleyici bir yan anlam yüklendiğinden, pek çokları Aleviliği daha açık, fazla dogmatik olmayan bir hadise haline getirerek bu tehlikeden sıyrılmaktadırlar. Aynı şekilde söylem siyasal alana girdiğinde, güçlü talepleri de kapsamaya başlamaktadır. Kültür alanına yönelme, işte tüm bu seçeneklerle birlikte düşünüldüğünde, gerçek mânâsına kavuşur.

Örgütlerin birbirlerine göre ve birbirleri peşi sıra aldıkları konumlanışların da gösterdiği gibi, "ehven-i şer" bir söylem söz konusudur. Sıvas olaylarından sonra Pir Sultan Abdal Derneği harekette öncülüğü üstlenir ve örgütlerin tamamı –özellikle de Hacı Bektaş Veli vakfı– sola kayar. Alevi sorunu ulusal bir çap kazanır, ama devlet kurumlarımn karşısında muhatap yoktur ve onlar da kendilerine baştan karşı olan Pir Sultan Abdal Derneği ile masaya oturmak istemezler. Bu bağlamda Hacı Bektaş Veli Vakfı Ankara'da ulusal merkezini açar. Açılış törenine cumhurbaşkanı da katılır: Devlet bu vakfa olan desteğini açıkça göstermiştir. Bu durumda kendisine kaynak tahsis edileceğini düşünen vakıf da muhalif söylemde daha fazla ısrarcı olmaz. Ama 1995'te kurulan CEM Vakfı, meşruiyetçilik çizgisinde daha da ileri gider ve bir ölçüde devlet kurumlarının ayrıcalıklı muhatabı konumuna gelir. O zaman Hacı Bektaş Veli Vakfı, iki yönden de geride bırakılmış olur: Siyasal ve muhalif söylemde Pir Sultan Abdal Derneği; dinî ve bütünlükçü söylemde de CEM Vakfı öne çıkar. Hacı Bektaş Veli Vakfı da kültürel söyleme yoğunlaşır.

Kültürel alan Türkiye'de hiç kuşkusuz hak taleplerinin en az öne çıktığı ve en meşru görülen alandır. Nitekim Aleviliğin kültürel açıdan tanınması talebine, siyasal veya dinî versiyonlardaki kadar tehlikeli olmayan beklentiler eşlik eder: devlet televizyonunda belli bir yayın süresi, Alevi yerlerinin onarımına devlet kurumlarının da katılması... Kimi zaman da –daha yansız olan– bu alan, daha sorunsal talepleri dile getirmemek amacıyla tercih edilir.

Aynı zamanda Türk milliyetçiliğinin kapsamı içinde kalan bu alan devlet kurumlarına da en yakın olan alandır. Nitekim Ale-

viliğin bazı kültürel yönleri Cumhuriyet'in başından bu yana devlet tarafından meşrulaştırılmıştır: Hacı Bektaş Veli veya Âşık Veysel üzerinde ısrarla durmak, uzak ve şanlı bir geleneği yerli yerine oturtmak için meşhur atalara bağlanmayı olduğu kadar, ulusal kültür hazinelerinin geliştirilmesinde Aleviliğin ne büyük katkıları bulunduğunu doğrulamayı da sağlamaktadır.

Hem bulanık hem çokanlamlı hem de meşru olan kültürel alan, bir sığınak ve kaçamak yoludur. Alevicilerin bu alana girişleri bir kimliğin olumlamasına olduğu kadar, ılımlı ve meşrulaştırıcı bir yeniden inşa ve hak talebi söylemine de tekabül etmektedir.

DEVLET KURUMLARINDAKİ ILIMLI AÇILIM

Diyanet İşleri Bakanlığı, Aleviliğin dinî alan içine alınmasını kimi zaman bir kültürün söz konusu olduğu gerekçesiyle reddetmektedir. Kültürden sorumlu devlet kurumlarının tavrı nedir öyleyse? Kitle hareketinin başlamasından bu yana Alevi sorununun içine çekilen bu kurumlar kültürel tanınma talepleri karşısında çok geniş bir açılım sergilemektedirler; zaten talepler içinde kısmen yerine getirilenler de sadece kültürel nitelikte olanlardır.

Gerçek bir "Alevi siyaseti"ni dile getiren ilk Kültür Bakanı, görev süresi 1989'da başlayan –1970'li yıllarda milliyetçi sağın etki alanı içindeki– Namık Kemal Zeybek'tir. Bu bakanlık o zamandan beri konuyla ilgili gösterileri, konferansları ve yayınları –bazen kimi Alevicilerden de destek alarak– sürdürmektedir. Ayrıca örgütlerin kültürel etkinliklerine ve yayınlarına da destek vermektedir. Meclis'te bütçe tartışmaları başlamadan önce söz konusu örgütler projeler hazırlamakta ve finansman bulabilmek için lobi faaliyetlerine girişmektedirler. Özellikle Hacıbektaş Şenlikleri'nin destekçiliğini 1990'dan beri Kültür Bakanlığı üstlenmiş, organizasyonu eline almış ve şenlikleri uluslararası bir gösteri haline getirmiştir. Dolayısıyla çağdaş Aleviciliğin ana olayının mimarı konumuna yükselmiştir. Hatta Kültür Bakanlığı kendi semah ekibini kurmuştur ve

bu ekip Hacıbektaş Şenlikleri'nin açılış törenlerinde gösteri yapmaktadır.

Bu açılış törenleri 1997'den bu yana TRT tarafından naklen yayınlanmaktadır. Hatta TRT 2000 yılının sonuna doğru *XIII. Yüzyılda Türk Hümanizmasının Kaynakları, Ahmet Hoca Yesevi'den Hacı Bektaş Veli'ye* başlıklı bir belgesel film yayınlamıştır. ABF'nin düzenlediği *Bin Yılın Türküsü* gösterisi TRT INT'te banttan yayınlanır; halbuki evvelden TRT'de bu müzik ancak Alevi boyutu geçiştirilerek yayınlanmaktaydı.

Milli Eğitim Bakanlığı da, sadece din dersi kitapları aracılığıyla değil, 1987'de "Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi" kurulduğundan –ve daha sonra milliyetçi eğilimiyle bilinen Ankara Gazi Üniversitesi'ne bağlandığından– beri Alevi sorunuyla ilgilidir. Bu merkez özellikle yayın –çeşitli eserlerin yanı sıra Haziran 1994'ten bu yana *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*'ni çıkarmaktadır– ve konferans düzeleme alanlarında etkindir. Aynı zamanda uluslararası bir vasıf edinmeye de uğraşmaktadır: Amaçları arasında Hacı Bektaş'a ilişkin belgelerin İngilizce ve Almanca'ya çevrilmesinin yanı sıra uluslararası bilimsel alışverişler düzenlenmesi de yer almaktadır.

Demek ki Alevicilerin kültürel taleplerinin bir bölümü yerine getirilmiştir. Dinî ve siyasal alanlardan farklı olarak, kültürel alan, devlet kurumlarının taleplere yönelik belli bir açılım sergilemesini sağlamaktadır. Söz konusu kurumlar bunu yaparken aynı zamanda kesin bir Alevilik tanımını da öne çıkarmaktadır. Yaptıkları yayınlar çözümlendiğinde, devletin Cumhuriyet'in başlangıç dönemlerinde sergilediği tavırla şaşırtıcı benzerlikler dikkat çekmekte, İttihat ve Terakki Cemiyeti döneminde kaleme alınmış Türkçü eserlerin Kültür Bakanlığı tarafından yeniden yayımlanması da bu kanıyı güçlendirmektedir.

Hacıbektaş Şenlikleri'nde resmî makamlar tarafından savunulan Alevilik anlayışı, ayırt edici özelliğini hoşgörünün oluşturduğu ve Türklüğün korunmasına hasredilmiş bir kültürel İslâm biçimidir. *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*'nde İslâm, dinden çok –teolojik sorunlarla pek uğraşılmaz– kültür olarak vardır: Baş köşeyi veliler, tekkeler ve yerel inançlar alır. Bu

yaklaşıma göre, Alevilik, İslâm dini içinde bir nüans farklılığı oluşturmakta, bir "dinî kültürü" temsil etmektedir. Bu kültür, Balkanlar'dan Orta Asya'ya dek uzanan ve ağırlık merkezini Türkiye'nin oluşturduğu kendine has özellikleriyle (saz, ocak vb.) tam anlamıyla bir Türk kültürüdür; çizilen bu tablonun satır aralarında, Osmanlı İmparatorluğu'nun büyüklüğüne duyulan özlem de fark edilir.

Araştırma merkezinin çalışmaları geniş ölçüde Hacı Bektaş'a ve Bektaşiliğe hasredilmiştir. Ama bu ısrarda aynı zamanda bir yeniden sahiplenme niteliği de vardır: Hacı Bektaş tamamen Türklere özgü bir kültürün ve mistik bir İslâm'ın öncüsü olarak tanıtılır. Hacı Bektaş'la ve şenliklerle ilgili, bütçesi Millet Meclisi tarafından tahsis edilen yayınlarda ne Bektaşilikten ne de Alevilikten söz edilir; bu etkinlikler Hacı Bektaş kişiliğini dinî hadiseden ayırma eğilimindedir.

Aynı şekilde şenlikler sırasında da Alevi inancının özgül yanları ya geçiştirilir veya folklorik öğelere (danslar, müzik, şiir) indirgenir; şenliklerin biçimi de buna uygundur ve ayrıca uluslararası çapta turistik bir tanıtıma da olanak vermektedir. Kültür Bakanlığı'nın yayınları çoğunlukla "Halk Kültürleri Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğü" tarafından ve çoğunlukla "gelenek görenek ve inançlar" dizisi içinde basılır ve halk ozanlarıyla halk şiirleri üzerinde yoğunlaşırlar. Dergide yerel folklorcular da yoğunluktadır. Bu bakış artık cumhuriyetin başlarında olduğu gibi halkevleri tarafından yayılmasa da, günümüzde üniversiteye girmiştir.

Bu yayınlar, Bektaşiler, Türkçü hareket ve Aleviliğin folklorist yorumu arasında bağlar bulunduğunu düşündürmektedir. Örneğin *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, çoğunlukla Türk milliyetçiliğine de bulaşmış Bektaşi yazarlardan gelen birçok makale yayımlamaktadır. Bektaşiliğin babagân kolunun başındaki Bedri Noyan Dedebaba bile 1997'de vefat edinceye kadar bu dergide yazmıştır. Bu çevrelerle Aleviciler arasında fazla köprü yoktur ve mevcut olanlar daha çok kültür militanları üzerinden kurulmaktadır.

Demek ki kültürel alan devlet kurumlarının işbirliğine en

açık oldukları alandır. Ama etkisizleştirilmiş bir kültür söz konusudur: Türk halk edebiyatına yaptığı tüm katkılara karşın, muhalif çağrışımları nedeniyle Pir Sultan Abdal devlet kurumları tarafından fiilen sahiplenilmez. Kültürel bakışı öne çıkaran bazı Alevicilerin etnik kategorilerden sıyrılma yönündeki isteğine karşın, devlet kurumları Aleviliği sistemli olarak Türkçülüğün kucağına itmektedir. Yetkili makamların Aleviliği bir kültür olarak öne çıkarmaları ancak Türk milliyetçiliği çerçevesinde gerçekleşmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı Aleviliği Sünni İslâm yelpazesi içine katmaya uğraşırken, Kültür Bakanlığı da Türklük çerçevesi içine almak için çaba göstermektedir.

DEVLETİN BİR ALEVİ POLİTİKASI VAR MI?

"Laik", "tarafsız" ve "üniter" Türk devleti bu meselenin dışında değildir. Bazı Aleviler bu durumu resmî bir tanınma kanıtı olarak görmektedir. Bununla birlikte söz konusu olan artık Aleviliğin varlığının tanınması –çünkü bu fiilen kazanılmış durumdadır– değil, tanımlanmasıdır ki, bu süreçte devlet kurumları merkezî bir rol oynamaktadır. Nitekim başlıca kural üreticileri ve hem maddi hem de simgesel mülklerin sağlayıcısı konumunda olanlar devlet kurumlarıdır.

Hükümetin Diyanet İşleri Başkanlığı konusundaki reform tasarısının Alevilik üzerine bir ihtilafa ve ancak ondan sonra ilk Alevici hareketlenmeye yol açtığı 1963'te olup bitenden farklı olarak, bugün biraz geriden gelen devlet kurumlarıdır ve sorunun toplumsal aktörler tarafından gündeme taşınmasına biraz gecikmeyle tepki vermektedirler. İlk müdahaleleri 1990'lı yılların başına aittir, oysa Alevici kitle hareketi 1987-1988'den itibaren ortaya çıkmıştır.

Bu müdahalelerin çoğu toplumsal yaşamın ve Alevi sorununun farklı yönlerini yöneten çeşitli merciler, Diyanet İşleri Bakanlığı, Kültür ve Milli Eğitim bakanlıkları, hatta Dış İşleri Bakanlığı –Orta Asya veya Balkan devletleriyle olan yakınlık öne çıkarılmak istendiğinde bazen Alevilik akla gelmektedir– ve

Alevilerin yaşadığı bölgelerde güvenlik kuvvetleri aracılığıyla parçalı bir biçimde yapılmıştır. Alevicilerin idarî ve siyasi muhatapları çok sayıdadır, ayrışıktır ve her zaman da bir eşgüdüm içinde değildir. Türk devleti birleşik bir aktör değildir; ayırt edici özelliklerinden biri, yaşanan hizipçilik ve memurlarla siyasetçiler arasındaki çatışmalardır. Bu koşullarda devletin tutarlı bir "Alevi politikası" olabilir mi?

Çeşitli devlet mercilerinin politikası bazı yönlerden belirli bir tutarlılık sergiler: Hacı Bektaş Araştırma Merkezi'nin eserleri ve gösterilerinin bir bölümü Kültür Bakanlığı tarafından finanse edilir; Diyanet İşleri Başkanlığı'nın önde gelen simaları *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*'nde düzenli olarak makale yayımlar; buna karşılık, bu merkezin akıl hocaları Diyanet İşleri Bakanlığı'nm Alevilik hakkındaki kongrelerine davet edilirler. Örgütsel ve kişisel bağlantıların dışında, Türkçü tezlerle Aleviliğe yönelik folklorist indirgemeci yaklaşım arasında bir uyuşma da algılanmaktadır.

Yine de, bu görece tutarlılığa karşın, bakanlıklar ile hükümet arasında yetki çatışmaları da yaşanmaktadır. Örneğin 1994 yılında devlet bakanı Yıldırım Aktuna –Alevidir– Diyanet İşleri Bakanlığı'nı lağvetmek gerektiği yolunda bir demeç verince, herkes kazan kaldırır. Ağustos 2000'de Bülent Ecevit hükümeti Ehl-i Beyt Vakfı tarafından düzenlenen Hacı Bektaş "karşı-şenlikleri"ne katılmaya niyetlenen Diyanet İşleri Bakanlığı'nın bu girişimini yasaklar. Kurumlarda gözlemlenen bu çatlakların kaynağı, özellikle alternatif görüşler geliştiren partilerdir.

Her halükârda Aleviliğin ne olduğu konusunda, hadiseyi resmen tanımak ve özellikle de tespit etmek anlamına gelecek kesin bir resmî tanım mevcut değildir. Devlet kurumları Aleviliği kendi başına, ayrı bir dinî olgu olarak değerlendirmeyi reddetmekte, onu örtük bir biçimde İslâm içine katmaktadır; Aleviliğin kültürel mirası da, farklılıklar asgariye indirilerek, paradoksal bir yaklaşımla resmî Türk kültürüyle bütünleştirilmekte, Aleviliğin siyasal boyutu etkisizleştirilmektedir. Bu politikayla Cumhuriyet'in ilk dönemleri arasında belli bir süreklilik fark edilmektedir.

Devlet kurumlarının Alevi taleplerine yönelik kısmî bir açılım sergilemesi, bir sübab işlevi görmektedir: Bu etkinlikler devletin, Alevilerin varlığını blok halinde yadsımakla suçlanmasını engellemektedir. Tam tersine devlet, Alevilik ve onun Türkiye'ye katkıları konusunda övücü bir söylemle, kendisini bu işin öncüsü gibi sunmaktadır. Bu davayı sahiplenmekte, böylece yetkili makamlar arasından kendilerini dinleyecek bir merci çıkmamasının harekette yaratabileceği radikalleşmenin önünü almaktadır. Ayrıca bu göreli açılım devlete, çağdaş Aleviliğin ana olayı olan Hacıbektaş Şenlikleri'ni kendi himayesi –ve denetimi– altında tutma olanağını vermekte, bu şenlikler devlet kurumlarıyla Aleviler arasında düzenli bir buluşma noktası olmaktadır: 1994'te Süleyman Demirel'den bu yana cumhurbaşkanı her yıl şenliklere katılmakta, ayrıca kalabalık bir bakan ve milletvekili heyeti de hazır bulunmaktadır.

Devletin bu göreli açılım tavrı, taleplerin kültürel alana yönlendirilmesinin ve siyasal, dinî taleplerden daha rahat kaçınılmasının zeminini yaratmakta, ama Alevici hareketin birleşmesine de yol açmamaktadır. Nitekim dinî açıdan kabul, CEM Vakfı'nı hareketin hâkim aktörü haline getirerek, Aleviciliğin tamamının bu eksen etrafında hiyerarşiye girmesine katkıda bulunabilirdi. Siyasal ve dinî alanların kapalı tutulması, merkezî bir aktörün öne çıkmasını engellemekte ve tavırlarda çeşitliliğin sürmesine yol açmaktadır. Aslında kültürel alana yönelik açılım da Alevicilerin belli bir hiyerarşiye girmesini beraberinde getirebilirdi. Ama bu olmamış, çünkü kültürel alana hemen hepsi katılmıştır. Öte yandan yetkililerin öne çıkardığı kültürel yaklaşımda, bunu tek ve meşru muhatap olarak savunacak bir aktörün yükselmesi söz konusu değildir.

Devlet kurumları tek muhatabın öne çıkışını kolaylaştırmamışlardır. 2002 başında ABKB'nin dağılması da bazı yetkililerin karşılarında tek muhatap bulmak istemediklerinin göstergesidir. Siyasal partiler veya devlet, Alevicilerden görüş almak istediklerinde, onları bir heyet halinde davet ederler. Alanın çatışmalı yapısı kısmen devlet kurumlarının da bölünmüşlüğü teşvik etmesiyle açıklanabilir. Buna karşılık hareketi bütünü

içinde suçlu göstermemiş, tam tersine bir anlamda varlığını meşrulaştırmışlardır: 1998'den beri harekete devlet bütçesinden mütevazı maddi destekler sağlanmaktadır. Devlet her örgüte ayrı ayrı gülünç denebilecek miktarlarda kaynak aktarmakta,[11] bu paralar söz konusu örgütlerin devamını ve yasal sınırlar içinde kalmalarını sağlamaktadır.

Desteklenen derneklerden herhangi biri açıkça öne çıkarılmasa da, belli bir hiyerarşi gözetilmektedir: CEM ve Hacı Bektaş vakıfları -kamu yararı olan dernek kapsamında tanınanlar sadece bunlardır- ilk sırada, muhalif niteliktekiler ise geriden gelmektedir. Bu eşitsiz dağıtım -aynı zamanda değişen siyasal dengelerden ve konjonktürlerden de kaynaklanmaktadır- çoğulluğu ve rekabeti de ayakta tutmaktadır. Yardımların değişken niteliği bu desteklerin müktesep haklar olmadıklarını ve örgütlerin dikkatli davranmaları gerektiğini

---

11 Birçok mali destek biçimi vardır. Örtülü ödenekten verilen paralar bir kenara bırakılırsa, 1998'de Maliye Bakanlığı'ndan 19 Alevici örgüte sübvansiyon veren (425 milyar lira) ilk hükümet ANAP-DSP koalisyonu oldu; bu sübvansiyonun örgütler arasında bölüşümü ve kullanımı tam bir kardeş kavgasına yol açtı. Devlet 1999'da farklı örgütler arasında paylaşılmak üzere, bu kez genel bütçeden 90 milyar lira ayırdı (*Cumhuriyet*, 20 Haziran 1999). 2000'de sadece 25 milyar ayrıldı ve tutar dernekler arasında pay edildi (Hacı Bektaş Veli Vakfı'na 10, Pir Sultan Abdal Derneği'ne 5 milyar); 2001 mali yılında Alevici örgütler devletten 113 milyar (ilk sıraları 25'er milyarla CEM Vakfı ve Hacı Bektaş Veli Vakfı paylaştı), yani STK'lara verilen toplam tutarın %0,08'ini aldılar ("MHP'ye ve Alevi derneklerine bütçeden aslan payı", *Hürriyet*, 9 Aralık 2000). 2002'de toplam 140 milyar dağıtıldı -25 CEM Vakfı'na, 15 Hacı Bektaş Vakfı'na ve 10 milyar da 2 Temmuz Vakfı'na. 2003'te hiçbir yardım verilmedi (Ali Rıza Gülçiçek, *Alevi-Bektaşi Kuruluşlarına Mali Yardımda Bulunulmasına İlişkin* yazılı soru önergesi, 23 Ocak 2004). 2004 yılı bütçe oluşumunda hükümet, Alevi kurumlarının ödenek istemini "bütçe yetersizliği" gerekçesiyle reddetmiştir. Buna karşılık Kültür ve Turizm Bakanlığı proje temelinde destek verebilmektedir. 2000'de talepte bulunan on bir örgütten üçüne destek verilmiştir: Sıvas Pir Sultan Abdal 2 Temmuz Kültür ve Eğitim Vakfı'na "Pir Sultan Abdal Kültür Etkinlikleri" için 10 milyar; İstanbul'da Dünya Ehl-i Beyt Vakfı'na "Geleneksel 8. Hacı Bektaş-ı Veli Anma Törenleri"nin düzenlenmesi için 7 milyar ve Ankara Hüseyin Gazi Vakfı'na "7. Geleneksel Hüseyin Gazi Şenlikleri"nin düzenlenmesi için 6 milyar lira yardım verilmiştir. Yine Kültür ve Turizm Bakanlığı 2005'te İstanbul'da Dünya Ehl-i Beyt Vakfı'na "Geleneksel 9. Hacı Bektaş-ı Veli Anma Törenleri"nin düzenlenmesi için 20.000 YTL ve Malatya Hacı Bektaş Veli Kültür Merkezi Vakfı'na da bir "Kültür Etkinliği ve Panel" düzenlenmesi için 5.000 YTL vermiştir.

hatırlatır. Muhalif Alevicilere verilen devlet destekleri onların hep talepkâr durumda kalmasını sağlamakta, çünkü bu örgütler de rakiplerine tanınan meşruiyetin kendilerinden esirgenmesini arzulamamaktadır. Alevicilerin taleplerini sistemle bütünleştirmeye yönelik mekanizmaların azlığına karşın, radikalleşmenin yine de marjinal düzeyde kalması belki de bu sübabla açıklanabilir.

DOKUZUNCU BÖLÜM

Eylem Tarzlarının Gelişmesi

Alevici taleplerin çoğuna kulak tıkandığı için, hareketin başta uyandırdığı umutlar kırılmış, bu da 1990'lı yılların ikinci yarısında kitle seferberliğinde bir gerilemeye, kenara çekilmeye yol açmıştır. Bu durum karşısında hem Türkiye'de hem Almanya'da eylem tarzları gelişir, evrilir: Eylemler, geniş ölçüde gayrimeşru diye görülen hak taleplerinin pek bir sonuç vermediği kamusal alanın uzağında durma eğilimine girerler.

Dikkati kitle seferberliğinin "nasıl"ına yöneltmek, "talepte bulunanların iyi tanımlanmış eylem tarzları, tercih olasılıkları ve esas olarak önceki tercihlere göre değişen tercihlerin kendileri arasında bilinçli bir seçim yaptıkları varsayımını gündeme getirir."[1] Bu durum eylem bağlamlarının –hem yapısal zorlamaların, hem bunların algılanmasının, hem de uygulamalar içinde somutlaşmalarının– dikkate alınmasını sağlar. Demek ki bu gelişmeleri sorgulamak, eylem tarzlarıyla bunlara başvuran –ve hareket sürerken algıları ve çıkarları değişen– aktörler arasındaki bağın incelenmesi anlamına gelir.

1 Charles Tilly, "Les origines du répertoire de l'action collective contemporaine en France et en Grande-Bretagne", *XXe siècle*, 1984, 4, s. 99.

RADİKALLEŞME EĞİLİMLERİ

Alevi sorununun yeterince temsil edilememesine ve siyasal çözüme yönelik bir perspektif olmamasına karşın, ne bir radikalleşmeye ne de şiddet yoluyla muhalefet aşamasına geçişe tanıklık edilmektedir. Hareket siyasal düzeni yıkmayı değil, büyük çoğunluğuyla sistemle bütünleşmeyi hedeflemekte, bu durum diğer birçok nedenin yanı sıra, toplumun farklı kesimlerinde güçlü bağları bulunan ve çoğunluğu önemli bir toplumsal tırmanma yaşamış yönetici kadroların genel profiliyle de açıklanmaktadır. Alevicilik bir toprak parçası üzerinde ayrı bir devlet kurmak amacında değildir: 1980'li yıllarda ortaya atılan "Alevistan" fikirleri hem destek bulamadıkları, hem de söz konusu olanlar kendi topraklarından uzakta bulunduğu için tutunamamıştır. Hareketi tekel altına alma girişimleri, iç şiddete yol açmamış; Alevicilerin kendi meşru zeminlerini yaratmak için mesafe koymaya çalıştıkları Kürt milliyetçiliğinin bu konuda sergilediği karşı-örnek de bu tavırda kısmen etken olmuştur.

Buna karşılık 1990'lı yılların ikinci yarısında bazı Alevilerde (ama Alevici kadrolarda değil), özellikle farklı protesto söylemlerine, Kürt milliyetçiliğine veya radikal sola geçişle birlikte, bir radikalleşme eğilimi fark edilmektedir. Bu dönem boyunca birçok olay sistem dışı aktörlerin meşruiyet kazanmasına katkıda bulunur. En başta, Gazi katliamı sol radikalleşme yönünde bir dinamik yaratırken, ayaklanma söylemini de gündeme sokar.[2] Militanların anlattıklarına göre Alevi ileri gelenlerinin yönetimindeki cemevi gerilimi yatıştırmayı başaramamış, barikatlarda ise silahlı yasadışı örgütler duruma hâkim olmuştu. Bu durum radikal sola Gazi mahallesinin de dışına taşan bir meşruiyet kazandırdı; 1996'nın yaz aylarında hapisanelerde oluşan cephe de bu meşruiyeti güçlendirdi. Hükümе-

2 Bu eğilim birkaç hafta önce, Ocak 1995'te "Güner Ümit olayı"yla birlikte açığa çıkmıştı. Bu televizyon spikerinin canlı yayında yaptığı ağır bir gafın ardından yüzlerce Alevi kanal binası önünde toplanıp protesto gösterileri yaptılar. Ertesi gün 2.000 kişi olay yerine gitti ve bir grup binaya saldırdı.

tin mahkûm ve tutukluları bireysel hücrelere kapatıp, koğuşların sosyal ilişkilerinden ve siyasal etkinliklerinden mahrum bırakmayı amaçlayan tecrit tasarısını protesto etmek üzere başlatılan açlık grevinde on iki mahkûm yaşamını yitirdi. Kamuoyunun harekete geçmesi ve Avrupa'nın baskısı üzerine, hükümet geri adım atmak zorunda kalınca, bu gelişme hareketi düzenleyen radikal sol örgütlerin pazarlık masasında muhatap olarak yer almalarını sağladı.[3]

1996'da DYP-RP hükümetinin kurulması, koalisyonlarda hiçbir ideolojik tutarlılığa veya program mutabakatına kulak asılmadığını ayan beyan ortaya çıkardığı için, bu eğilimler Aleviciler açısından önem kazandı. Bu gelişme özellikle de DYP'ye yaklaşan ve sistemle bütünleşme kartına oynayan CEM Vakfı gibi kuruluşların meşruiyetlerini daha da yitirmelerine yol açtı. Partilerin inandırıcılıklarını yitirmesi, siyasal İslâm'ın ve milliyetçi sağın tırmanışı 1990'lı yılların sonuna doğru aşırı solun Aleviler, hatta Avrupa doğumlu Aleviler arasında bile militan ve savaşçı devşirmesine olanak tanıdı.

1990'lı yılların ortalarında, Sıvas olayından sonra Alevici harekete katılmış kent gençliğinde bir radikalleşme süreci kendini gösterdi. Maocu silahlı grup TİKKO'nun (Türkiye İşçi Köylü Kurtuluş Ordusu) bir militanı şunları söylemektedir: "1993'te vakıf üyesi oldum. Sonra ayrıldım [...] Burası daha geniş kapsamlı, buraya [İstanbul'a] geldiğimde sıcak, hareketli bir yer arıyordum. Vakıf beklentilerime cevap vermedi. Buranın ise devrimci bir potansiyeli var."[4] Alevi gençliğin bir bölümünü etkisi altına alan marjinalleşme onların sol grupçuklara katılmalarını teşvik ediyor. Nitekim bu tür küçük gruplar Gazi veya Küçükarmutlu gibi bazı semtleri sabıkalılardan, suç olaylarından temizlemeyi, militanları aracılığıyla semtlerin emlâk pazarlarını veya buralara yerleşimi denetim altına almayı başarıyorlar. Bu hiyerarşik gruplar, bir sosyalleşme uzamı olmanın ötesinde, gençlere militanlık mesleği aracılığıyla saygı gören

3 H. Bozarslan, "L'alévisme et l'impossible...", a.g.m.

4 Yaklaşık 30 yaşlarında bir militan, İstanbul, 31 Ekim 2000.

ve ödüllendirici rütbelere yükselme olanağı veriyorlar; oysa sistemin içinde ya da Alevici örgütlerde böyle yerlere ulaşmaları olanaksız.[5]

Nitekim tamamen yeniden inşa halindeki radikal sol gruplar Alevilikle daha yakından ilgileniyorlar. 1990'lı yılların ortalarından beri, propaganda yapmak amacıyla Hacıbektaş Şenlikleri'ne yeniden katılmaya başladılar. 1990'lı yılların ortalarında Alevi olmayan militanlarının çoğunu yitiren TİKKO gibi bazı örgütlerde ise bir Alevileşme süreci yaşanıyor.[6] En büyük yasadışı sol örgüt olan DHKP-C de daha küçük bir ölçekte olsa da aynı sürece maruz kaldı. Ama bu örgüt örneğin bazı yörelerde Ramazan'ı da kutlayarak Sünni kartına da oynuyor ve bir Alevi örgütü görüntüsü vermemeye çalışıyor. Bu örgütler kırsal alanlarda da –Tunceli'nin yanı sıra dinî açıdan karma bir nüfusun yaşadığı Kahramanmaraş, Sıvas, Tokat gibi yerler– kimi zaman ahaliyi baskı altına alabilen[7] ve geniş ölçüde Alevilerden destek arayan, münferit etkinliklerini sürdüren milis yapılar oluşturmuş durumdalar. Sıvas ve Tokat'ın kırsal alanlarında sol gruplar ve PKK çoğunlukla Sünni/Alevi ayrılığı üzerine oynuyor.

Zaten PKK da aynı dönemde Aleviler nezdinde bir örgütlenme atağına geçmiştir. 1994'te Avrupa'da Kürdistan Alevileri Federasyonu'nu kurar; 1995'te bu federasyon bünyesinde otuz kadar dernek bir araya gelmiştir. Strasbourg veya Berlin gibi bazı kentlerde Alevi örgütlerinin denetimini ele geçirmeye çalışır. Türkiye'deyse Aleviler arasına girmesi daha güçtür. Bununla birlikte bazı militanlarının Pir Sultan Abdal derneklerine üye oldukları ileri sürülmektedir.

PKK 1993'te Güneydoğu'da askerî açıdan mevzi kaybederken kuzeye doğru yayılma stratejisini yürürlüğe koyar ve Kürtçe konuşan halkın pek kalabalık olmadığı, ama nüfusun dinî açıdan karma bir görünüm sergilediği bölgelere sızar. Gelen

---

5 H. Bozarslan, *La Question kurde...*, *a.g.e.*, s. 177-178.

6 M. van Bruinessen, "Aslını...", a.g.m., s. 15.

7 H. Bozarslan, *La Question kurde...*, *a.g.e.*, s. 230.

bölük pörçük haberlere göre PKK'nin özellikle Sünni köylerine saldırdığı ve gerek erzak ikmalini, gerek barınma meselesini çoğunlukla Kürtçe konuşan, ama olmazsa Türkçe konuşan Alevi köylerinde –bu bölgelerde zaten etkin durumda bulunan TİKKO veya DHKP-C gibi silahlı sol örgütlerle işbirliği yaparak– hallettiği ileri sürülmektedir.[8] Köylüler iki ateş arasında kalmaktadır: Tehdit edildikleri için militanlara gıda vermeyi reddedemezler; ama yetkilileri uyarırlarsa devlet bu hareketlere çok sert tepki gösterdiği için (sokağa çıkma yasağı, sonu gelmez denetimler, tarlalarda çalışma yasağı, gözaltına almalar) "teröristlere yataklık ettikleri" bahanesiyle eziyet çekebilirler. Buna karşılık devlet de özellikle Sünni köylerini korumakta, kollamaktadır.[9] Bu bölgelerde –özellikle güvenlikten sorumlu– devlet kurumları Alevilere "şüpheli şahıs" gözüyle bakmakta ve Kemalist iktidara karşı girişilmiş bir Kürt ve Alevi hareketi olarak algılanan Koçgiri isyanını (1920-1921) örnek almaktadırlar. Bu baskıcı tavır 1990'lı yılların ortasında doruk noktasına tırmanır ve bazı kırsal alanların Alevilerden arındırılmasını teşvik eder. Pek çok Alevi, ekonomik faaliyetlerine devam edemediği için, eşyasını toplayıp bölgeyi terk eder. Bu dönemde köylerin topluca göç etmesi –ahalinin bir bölümü sonradan geri dönmüş olsa bile– fazla açıklamaya gerek bırakmamaktadır.[10] Bu tavır devlet kurumlarından uzaklaşmaya yol açmış, ama Alevilerin bir bütün olarak radikalleşmesine neden olmamıştır. Gerçi devlet kurumlarının tavrı da gelen eleştirilerin, kamuoyu baskısının, PKK'nın çatışmaları durdurmasının ve sol grupların zayıflamasının birleşik etkisiyle epey yumuşamıştır.

---

8 "Gelen bölük pörçük haberlere göre PKK'nin özellikle Sünni köylerine saldırdığı ve gerek erzak ikmalini, gerek barınma meselesini çoğunlukla Kürtçe konuşan, ama olmazsa Türkçe konuşan Alevi köylerinde –bu bölgelerde zaten etkin durumda bulunan TİKKO veya DHKP-C gibi silahlı sol örgütlerle işbirliği yaparak– hallettiği tahmin edilmektedir", *Milliyet*,11-12 Şubat ve 22-24 Şubat 1996;15 Şubat 1996 Meclis görüşmeleri.

9 "Buna karşılık devlet de özellikle Sünni köylerini, kendilerini koruyabilmeleri amacıyla silahlandırmaktadır", D. Öğüt, "Silahlanan Kırmızı Bölge", *Aydınlık*, 1-15 Ekim1993.

10 1990-1997 arasında İmranlı kazasının (Sıvas) kırsal nüfusu 14.116'dan 6944'e düşer.

Bu radikalleşme dinamiği bir marjinalleşme-radikalleşme-baskı sarmalına yol açmamıştır. Çünkü hem coğrafi açıdan (varoşlar ve bazı kırsal alanlar) hem de toplumsal açıdan sınırlandığı için (öncelikle kırsal alanlardan yeni çıkıp gelmiş gençlerle sınırlıdır, bir önceki kuşak ise onları olsa olsa belli bir iyiniyetle izlemektedir) tüm Alevileri kapsamamaktadır. Ayrıca radikal sol sonraki yıllarda, özellikle de 2000-2002 arasında hapisanelerde bir öncekine benzer şekilde girişilen açlık grevinin uğradığı başarısızlık sonucu marjinalleşmiş ve meşruiyetini yitirmiş, bu da radikal solun çekim gücünü azaltmıştır.

Gazi olayları ve bu radikalleşme eğilimi, Aleviliğin suçlanmasını beraberinde getirmiştir. Gerçekten de yaşanan olaylar mahallenin "imajı"nı bozmuştur: Gazi mahallesi "solcu", "Alevi" ve "Kürt" diye damgalanırken, mahalle sakinlerine şüpheli şahıs gözüyle bakılmaya başlanmış, bu kuşku onunla özdeşleştirilen diğer varoşlara da yönelmiştir. Kentlerde çıkan bazı olayların medyaya yansıma biçimlerinin de gösterdiği gibi, Alevilik imgesi "tehlikeli" bir hal almaktadır.[11] Buna koşut olarak, sol gruplar da muhtemelen daha geniş bir destek sağlamak amacıyla açıkça Alevi simgelerini kullanmaktadır: Ateist bile olsalar, bazı sol militanların veya 2000-2002 arasında ölüm orucunda yaşamını yitirenlerin cenazeleri cemevlerinden kaldırılır. Alevici örgütler bu nedenlerden ötürü radikal solun arka bahçesi olmakla suçlanmaktadır.

Bu suça bulaştırılmışlık karşısında, gerek bazı Alevici yöneticiler gerekse devlet tarafından, Alevicilik radikalizme karşı bir korkuluk ve sistemle uzlaşma aracı olarak sunulur. Kimileri de onu radikal solu dengeleyici bir ağırlık gibi görmekte, bu durum hareketin bölünmesine yol açmaktadır. Hapisanelerdeki açlık grevleri sırasında, İzzettin Doğan şöyle bir demeç vermişti: "Hapisanelerde kasete alınan görüntülerde de işte bir

11 Mayıs 1995'te İstanbul'un varoşlarından Nurtepe mahallesinde (nüfusun önemli bir bölümü Alevidir), bazı gençler bir kahvehaneye yapılan saldırıdan sorumlu tuttukları polisi protesto etmek üzere cemevi yakınında yola barikat kurarlar; bu olay da Alevilik ile şiddet kavramlarının medyada bir arada sunulmasına hizmet eder. Bkz. "Provokasyon denemesi", *Cumhuriyet*, 21 Mayıs 1995; "Aleviler'e terör tuzağı", *Zaman*, 18 Haziran 1995.

genç başına kırmızı bir bant bağlıyor, biraz sonra semah benzeri bir şey oluyor. İşte bunların hepsi Alevidir görüntüsü veriliyor." Doğan, gençleri aldatmak için Alevi simgelerini kullandığını ileri sürdüğü bu radikal solla "gerçek Alevilik" arasında ayrım yapıyordu.[12] Aynı şekilde Gazi'deki Hacı Bektaş Veli Derneği de –ulusal çaptaki örgütten bağımsız bir dernek– Gazi olaylarını Alevilik ile hiçbir ilgisi bulunmayan bir "dış" provokasyon olarak niteleyerek, bu imgeden ve sol gruplardan uzak durmaya çalışır ve kendisini halk ile devleti birbirine yaklaştıracak bir mekân olarak sunar.[13] Milli Eğitim ve Kültür bakanlıkları da bu derneğe mali yardım sağlamaktadır. Bu mahallelerde devlet kurumları baskının ana hedefi olan radikal sola karşı Alevicileri destekler.[14] Örneğin Gazi olayları ve hapisanelerdeki açlık grevleri sırasında, göstericiler, grevciler veya onlara destek verenler baskıya uğrar, ama Alevilere ve hele Alevici örgütlere yönelik açık bir baskıdan söz edilemez: Devlet onların radikalleşmesini engellemekte ve solculara muhalefetlerini desteklemektedir. Alevilik resmen tanınmaz, ama bu tür bağlamlarda devlet kurumları tarafından hoşgörülür, hatta teşvik edilir.

ALTERNATİF EYLEM TARZLARI

Kitle hareketinden beklenen sonuçlar alınamayınca, yönetici kadrolar alternatif stratejileri uygulamaya koyarlar; bunların arasında ilk sıraları lobi faaliyeti ve hukukî yollara yapılan başvurular almaktadır. Birkaç talep, parlamenter yollardan değil de, kitlesel seferberliği gerektirmeyen ve çok az görünürlüğü olan bu yöntemler sayesinde karşılanmış ve bazı maddi destekler elde edilmiştir.

12 "Prof. İzzettin Doğan: Aleviler MGK'na gidiyor", *Hürriyet*, 19 Ocak 2001.

13 "Radikal solun arka bahçesi değiliz", *Milliyet*, 16 Ağustos 2001.

14 Bununla birlikte polis –çoğunlukla sağcılardan oluştuğu söylenmektedir– Alevi mahalle sakinlerine karşı baskı uygulamalarını yerel ölçekte sürdürmekte, çünkü Alevilik ile radikal sol arasındaki sınır çizgisinin epey ince olduğu kabul edilmektedir. İdarî makamlar polisin bu uygulamalarına karşı tedbir almamakla birlikte, bunları açıkça teşvik ettikleri de söylenemez.

Hukukî başvurular

Hukukî eylemliliğe hareketin ilk döneminden, 1990'lı yılların başından itibaren özellikle Türkiye'de girişilmiştir: Bu eylemlilik o sırada hayatta kalabilmek açısından şarttı. Çünkü karşıda yasal bir engel bulunuyordu: Mezheplerin dernekler biçiminde örgütlenmesi yasaklanmıştı. 6 Ekim 1983 tarihli 2908 sayılı dernekler kanununun 5. maddesine göre, "bölge, ırk, sosyal sınıf, din ve mezhep esasına veya adına dayanarak faaliyette bulunmak; Türkiye Cumhuriyeti ülkesi üzerinde, ırk, din, mezhep, kültür veya dil farklılığına dayanan azınlıklar bulunduğunu ileri sürmek veya Türk Dilinden veya kültüründen ayrı dil ve kültürleri korumak, geliştirmek veya yaymak suretiyle azınlık yaratmak veya herhangi bir bölgenin veya ırkın veya sınıfın veya belli bir din veya mezhepten olanların diğerlerine hâkim veya diğerlerinden imtiyazlı olmasını sağlamak (...) amacıyla dernek kurulması yasaktır."[15] Bu kısıtlamalar, vakıflar için de geçerli: Medeni kanun'un 101. maddesine göre, "Cumhuriyetin Anayasa ile belirlenen niteliklerine ve Anayasanın temel ilkelerine, hukuka, ahlâka, millî birliğe ve millî menfaatlere aykırı veya belli bir ırk ya da cemaat mensuplarını desteklemek amacıyla vakıf kurulamaz".[16] Demek ki mezhepsel topluluklar, ancak bu boyutu dile getirmemek koşuluyla resmen örgütlenebilirdi. Bu nedenle söz konusu dernek veya kuruluşlardan çoğu adlarında veya tüzüklerinde "Alevi" teriminin geçmemesine dikkat eder, ama bu boyutu imalar, şekiller veya simgelerle ifade ederler.

Birçok dernek yasal engellerle karşılaştı. Semah Kültür Vakfı'nın tescil edilmesi için, on yıl kadar süren bir hukuk mücadelesi gerekti, çünkü vakıf senedinde amacının Alevi kültürünü tanıtmak ve yaymak olduğu belirtilmişti. Sık sık hukukî sorunlar yaşanmakla birlikte, bunlar sistematik değildir: "Alevi" terimi adlarında veya tüzüklerinde geçen bazı örgütler hiç-

15 Bu kısıtlamalar, Avrupa Birliği'ne uyum yasaları çerçevesinde 2004 yılında yumuşatılmıştır.

16 Bu madde 2003'te yumuşatılmıştır.

bir sıkıntıyla karşılaşmamışlardır. Ayrıca tescil etmeme kararları temyizde sürekli bozulmaktadır.

Bu hukukî başvurular öncelikle bir savunma aracıdır: Yönetici kadrolar, devlet menfaatlerine aykırı örgüt kurmak nedeniyle, demeçlerinden ötürü, hatta bölücülükle suçlanarak sık sık –1990'lı yıllarda kimi zaman Devlet Güvenlik Mahkemeleri'nde– yargılanmakta ve mahkûm edilmekte, ama bu kararlar genelde temyizde bozulmaktadır.[17] Bu tür temyiz girişimleri bazı fiilî gelişmelere de yol açmaktadır: 1999 yılının yaz aylarında, uzun bir mahkeme sürecinin ardından, Alevi-Bektaşi Eğitim Vakfı, Yargıtay'ın verdiği kararla adında "Alevi" terimini kullanma hakkını kazanır. Mayıs 2000'de Pir Sultan Abdal Derneği bir cem ayini düzenlemek konusundaki ilk resmî izni alır. 2001 yılının sonuna doğru, Emirdağ Cemevi Kültür Sanat ve Folklor Derneği'ni kapatma kararı veren yerel mahkemenin kararına karşı Afyon Cumhuriyet Savcılığı'nın yaptığı itiraz sonucunda, Yargıtay'ın cemevleri konusunda aldığı karar belirleyici bir adım olmuştur. Yargıtay 2. Hukuk Dairesi'nin 10 Ekim 2001 tarihli *Resmi Gazete*'de yayımlanan kararının gerekçesi şöyledir: "Ülkemizin nüfusunun önemli bir bölümünü Alevilerin oluşturduğu, Cem sözünün Alevilerin yaptığı mutad toplantıları ifade ettiği, Cemevi kurmak amacıyla kurulan derneğin kapatılamayacağı karar altına alındı. Tüzüğünde cem ve cemevi gibi sözcükler bulunan dernekler hakkında Yargıtay 2. Hukuk Dairesi'nin 24.05.2000 tarihli kararı gereğince, faaliyet göstermelerinde bir sakınca bulunmadığı belirtildiğinden, Yargıtay kararı gereğince tüzüğünde cem, cemevi gibi sözcükler bulunan dernekler hakkında işlem yapılmaması gerektiği sonucuna varılmıştır." Tüm bu izinler ve hükümler yasalarca güvence altına alınmış bir statünün kazanıldığı anlamına gel-

---

17 En çok mahkemeye çıkanlar Pir Sultan Abdal Derneği'nin yöneticileridir; özellikle demeçleri (örneğin hapisanede tutuklulara yapılan kötü muamelenin eleştirilmesi), gösterilerde atılan sloganlar, izinsiz toplantı düzenlemek, bölücülük veya dernekler yasasına muhalefetten yargılanmışlardır. Para ve hapis cezalarına çarptırılmışlar, ama bu mahkûmiyet kararlarının çoğu bozulmuştur. Bkz. Nedim Şahhüseyinoğlu (der.), *Pir Sultan Abdal Kültür Derneği'nin Demokrasi, Laiklik ve Özgürlük Mücadelesi*, Ankara, PSAKD, 1997, s. 265-270.

memektedir ve konuştuğumuz birçok insanın da vurguladığı üzere, vakıflardan da çok Alevi dernekleri[18] hep bir belirsizlikle karşı karşıyadır.

Bu "gri bölge", Alevici örgütlerin bir araya gelerek kurdukları ABKB serüveninin de gösterdiği gibi, devletin en üst kurumlarını bile bölmektedir. ABKB'nin amaçlarının dernekler yasasına aykırı olduğu hükmüne varan Valilik, İçişleri Bakanlığı'na başvurur; bakanlık da 2001'de ABKB'den tüzüğünü değiştirmesini, özellikle de şu türden amaç maddelerini tüzükten çıkarmasını ister: "cemevleri yaptırmak, Alevi-Bektaşi dernekleri arasındaki işbirliğine katkı sağlamak"... Dernek, bunu kabul etmenin tüm özelliğinden vazgeçmek anlamına geleceği düşüncesiyle, talebi reddeder. Dernek Şubat 2002'de Ankara Emniyet Müdürlüğü tarafından kapatılır. Alevici örgütler bunun bir skandal olduğunu belirterek kararı protesto eder ve Alman makamlarını harekete geçirip "Avrupa Komisyonu'nun 2002 Katılıma Doğru Türkiye'nin İlerlemesi Üzerine Düzenli Raporu"nda "barışçıl toplantı ve gösteri özgürlüğü" kapsamında bu davaya da değinilmesini sağlarlar. Karar daha temyize gitmeden, Danıştay, Anayasa Mahkemesi ve Kültür Bakanlığı bu kararı onaylamadıklarını açıklarlar ve Kültür Bakanlığı bu tür örgütlenmelerin ülkenin kültürel zenginliğini yansıttığı kanısında olduğunu belirtir. Buna karşılık, Aleviliği suçlu sayma tavrına sadık kalan Diyanet İşleri Başkanlığı, "Alevi-Bektaşi" örgütlerinin eşgüdümünü sağlamayı veya bu kültür hakkındaki araştırmaları teşvik etmeyi hedefleyen derneklerin var olmamaları gerektiğini açıklar: Diyanet İşleri Bakanlığı'na göre, böyle bir terim kullanmak bölücülüktür.

Bu hukukî istikrarsızlığın bir diğer örneği, zorunlu din derslerinden muafiyet konusunda yaşanmıştır. İnancı gereği çocuğunun zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinden muaf

18 Vakıfların tüzel kişiliği, derneklerden farklı olarak, neredeyse dokunulmazdır. Bir dernek, idarî makamın basit bir kararıyla kapatılabilir, halbuki bir vakıf ancak belirttiği amacı gerçekleştirmeye yetecek gelirleri temin edemezse veya ağır bir suç işlenmesi durumunda kapatılabilir. Dernekler gibi İçişleri Bakanlığı'nın değil, Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün denetimi altında olan vakıflar daha büyük bir mali, örgütsel ve siyasal özgürlükten yararlanmaktadır.

tutulmasını isteyen ABF sorumlusu Ali Kenanoğlu, 2004 yılında İstanbul İl Milli Eğitim Müdürlüğü'ne başvurdu. Talebe herhangi bir yanıt verilmedi. Mevzuata göre bu "olumsuz yanıt" sayıldığından, davacı baba İstanbul 5. İdare Mahkemesi'nde dava açtı. Mahkeme, başvurusunu "*Din dersi Anayasa'da zorunlu ders olarak yer alıyor ancak, aile bu adla okutulan dersin kendi dini inancını ve felsefesini yansıtmadığını beyan ediyor*" gerekçesiyle haklı buldu. Kararda, Eğitim ve Öğretim Yüksek Kurulu'nun 1990'da İslâm dinine mensup olmayanların bu dersten muaf tutulmaları gerektiği konusunda aldığı karar gerekçe gösterilmişti. Uluslararası sözleşmelerin, özellikle de Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin iç hukuk karşısındaki üstünlüğünü dikkate alan kararda, "*davacının herhangi bir din mensubu olduğuna bakılmaksızın, temel hak ve hürriyetlerden olan dinî inanç özgürlüğünün uygulanması kapsamında çocuğunun zorunlu din kültürü ve ahlak öğrenimi dersinden muaf olması gerektiği*" belirtildi. Mahkeme dava sonuçlanıncaya dek 'yürütmeyi durdurma' kararı vermişti.[19] Halbuki birkaç sene önce yine bir Alevi ilköğretim öğrencisinin zorunlu din dersinden muaf tutulması talebi yargıda kabul edilmemişti.[20] Böylece yargıda aynı konuda farklı kararlar ortaya çıkmış oldu. Bu kararın ardından başta ABF olmak üzere Alevici örgütler tüm "demokrat yurttaşlar"ı bu yönde dava açmaya çağırdılar. Ancak İstanbul Valiliği karara itiraz etti. İtirazda, Eğitim ve Öğretim Yüksek Kurulu 1990 tarihli kararının farklı dinden olduğu için yalnızca Hıristiyan ve Musevi öğrencilerine yönelik olduğu belirtildi. "Din dersi dini ve felsefi inançlarımla uyuşmuyor" diyen Kenanoğlu'nun dini inancını ibraz eden bir belge sunmadığı savunuldu ve Kenanoğlu'nun nüfus kâğıdında din hane-

---

19 'Zorunlu din dersine 'durdurma'', *Milliyet*, 17 Nisan 2005.

20 2001 yılında 7. sınıfa giden kızının Alevilik bilgilerinin yer almadığı din derslerine girme zorunluluğunun kaldırılması için önce İstanbul Valiliği'ne, ardından İstanbul İdare Mahkemesi'ne ve son olarak 2003'te Yargıtay'a başvuran, tümünden de olumsuz yanıt alan Hasan Zengin, Türkiye'de iç hukuk yollarını tükettikten sonra, 2004'te Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nde yer alan inanç ve vicdan özgürlüğü maddesine dayanarak AİHM'ye başvurdu. "Eğitimde Alevi çıkmazı", *Radikal*, 2 Şubat 2005.

sinde "İslâm" yazdığı vurgulandı. İstanbul Valiliği'nce yapılan itiraz sonucu, Bölge İdare Mahkemesi yürütmeyi durdurma kararını kaldırdı. Üst mahkeme ise yürütmeyi durdurma kararını bozdu ve yürütmenin devamı yönünde karar verdi.

Böyle bir "gri bölge"nin varlığının bir diğer sonucu da hukukî mücadeleyle başarıya ulaşma şansının bulunmasıdır. Alevici kadrolar yavaş yavaş davalarını kazanmak, çoğunlukla da kanuna aykırılığını ileri sürebildikleri (hakaret içeren veya ayrımcı) bir tavrın kurbanı oldukları kanısına vardıklarında tazminat almak amacıyla bu başvuru yollarını kullanmakta, bu işte giderek ustalaşmaktadırlar. Şubat 1997'de RP'nin Adalet bakanı da [Şevket Kazan] "Sürekli Aydınlık İçin Bir Dakika Karanlık" gösterileri sırasında yaptığı "mum söndü" benzetmesi nedeniyle Ankara Savcılığı'na ifade vermek zorunda kalır: Ceza Kanunu'nun ilgili maddeleri gereğince, mezhep ayrılıkları yaratarak halkı kin ve düşmanlığa açıkça tahrik etmekle suçlanır. Hukuk yollarına başvuru, önceleri daha siyasal nitelikteki örgütler tarafından kullanılırken, daha sonra bu yöntem diğer örgütlere de yayılarak genelleşir. Örneğin CEM Vakfı 2005 yılında "Sünnilere tanınan din ve vicdan hürriyetinin kendilerine tanınmadığı" iddiasıyla Diyanet İşleri Başkanlığı'na dava açtı.[21] Vakıf, ilk aşamada 2.000 Alevinin açtığı davada ders kitaplarına "Alevi İslâm" anlayışının konulması, devlete ait radyo ve TV'lerde Aleviliğe yer verilmesi, cemevlerine arsa ve maddi destek verilmesi gibi isteklerde bulundu.[22]

1990'lı yılların ortalarından itibaren hukukî yollara başvurmak, Alevicilerin tercihli eylem tarzlarından biri haline gelmiştir. Bu durum, Sıvas ya da Gazi olayları gibi aslında siyasal nitelikteki davaların hukukî bakımdan ele almış tarzına gösterilen bir tepki olarak yorumlanabileceği gibi,[23] Alevici yöneti-

---

21 2004'te –Alevi-Bektaşi Federasyonu tarafından desteklenen– İzmirli bir Alevi nüfus cüzdanının "Din" bölümünde "İslâm" yerine "Alevi" ibaresinin yer almasını ister. Talebi önce asliye hukuk mahkemesi, sonra da Yargıtay tarafından ittifakla reddedilir.

22 Deniz Güçer, 'Cemevi ibadethane değil, ödenek verilmez', *Vatan*, 21/07/2005.

23 Sıvas olayları için farklı merciler nezdinde üç dava açılmıştı. Mahkemeler arasındaki yetki kavgasının ve suçun niteliği (gösteri hakkına saldırı mı? cinayet

ciler arasında avukatların giderek artan sayısının bir sonucu olarak da görülebilir. Bu eylem türü hem iç hukuk ve içtihat hükümlerindeki tutarsızlıklar nedeniyle, hem de yurtdışına, özellikle de Avrupa mahkemelerine yapılan başvurular nedeniyle belli sonuçlara ve gelişmelere yol açmaktadır. Bugüne dek AİHM'de doğrudan Alevilikle ilişkili davalar azdı.[24] Duruşmaları süren tek doğrudan ilgili dava zorunlu din kültürü ve ahlâk eğitimi derslerinden muafiyet talebine ilişkindi. AİHM'nin 2006'da bu davayı görüşmeyi kabul etmesi zincirleme bir etkiye yol açtı.[25] Ekim 2007'de AİHM, din derslerinin zorunlu olmasına karşı yapılan başvuruyu haklı buldu. Mahkeme, her ailenin çocuklarına kendi dinî ve felsefi inançlarına uygun eğitim ve öğretim yapılmasını isteme hakkı bulunduğunu, devletin ise buna saygı göstermesi gerektiğini belirtti.

Aykırı da gelse, asıl geniş çaplı kitle seferberliği bu olayların hukukî açıdan ele alınışları etrafında oluşmuştur. Bu olaylar "dayanışma davası" diye adlandırılan, yani çok sayıda avukatın (Sıvas davasında 600 avukat) adliye kurumlarının aşırı politize oldukları bir bağlamda bir ilkeyi savunmak adına parasız ve gönüllü olarak topluca katıldıkları davalara yol açar. Bu dayanışma entelektüellerin, sanatçıların, genelde medyanın desteğini sağlamakta, dolayısıyla kamuoyuna erişme olanağı vermektedir. Oyunun kuralları değiştirilemeyeceğine göre, sayısal

mi? Anayasa'ya saldırı mı?) hakkındaki tartışmaların ardından Yargıtay davanın laik devlet yapısına karşı işlenmiş bir suç olduğu kanısına vararak terörle mücadele kapsamına ve dolayısıyla Devlet Güvenlik Mahkemesi'nin yetki alanına girdiği hükmüne vardı.

24 Bu konuya daha çok ifade özgürlüğü alanına giren davalarda veya güvenlik kuvvetlerinin muhaliflere uyguladıkları kötü muamele veya ayrımcı davranışlarda suçu ağırlaştırıcı unsur olarak değinilmiştir.

25 Bu haberden kısa bir süre sonra, İzmir'de Aleviler hukukî varlıklarını kanıtlamak amacıyla AİHM'ye başvurdu. Alevilerin 2001 yılında Ankara İdare Mahkemeleri'ne "Alevilik varlık ve haklarının tanınması, cemevlerinin Alevilere özgü ibadet yeri olarak kabulü, dedelik, rehberlik, zakirlik sıfatıyla kadro tahsisi, Diyanet İşleri Başkanlığı kuruluş ve görevleri hakkındaki 633 sayılı yasanın çok sayıda maddesinin Anayasa ve uluslararası sözleşmelere aykırılık" iddiaları davaları reddedildi. Temyiz üzerine Danıştay, İdare Mahkemesi kararlarını bozdu. Avukat, davanın süresi karşısında AİHM'e başvurduğunu açıkladı. Arzu Çetik, "Aleviler 'kimlik için' AİHM'e başvurdu", *Hürriyet*, 10 Temmuz 2006.

bir güçle mahkemenin ve kararının üzerinde baskı oluşturulması yoluna gidilmektedir.[26] Birçok avukat Alevici örgütlerle temas içine girmiş ve birçok Alevici örgütün yöneticileri ve yakın çevreleri arasında avukatların önemi giderek artmıştır; bu şekilde oluşan ağlar daha sonra da seferber edilebilir bir nitelik göstermekte ve bu hukukî yetkinliklerin başka vesilelerle de kullanılmasını sağlamaktadır.

Lobicilik

Alevici örgütlerin partilerle –talepleri karşılığında– giriştikleri oy pazarlıkları hiçbir zaman somut sonuçlar vermemiştir. Karşılanan az sayıda talepte de başarıya lobicilik yoluyla ulaşılmıştır. 1998'de devlet bütçesinden Alevici örgütlere ilk kez bir pay ayrıldığında, bunu esas olarak bazı Alevicilerin milletvekilleri arasında yürüttükleri kulis faaliyetleri sağlamıştır: "Dernek yönetim kurulu üyelerinin Meclis'te iyi ilişkileri vardı. [...] Bütçe komisyonunda da birkaç Alevi milletvekili yer alıyordu..."[27] Fonlar daha çok her örgütün Meclis'te yürüttüğü lobi faaliyetine göre tahsis edilmekte, açık oturumlardaki tartışmalar bu konuda belirleyici olmamakta ya da pek az rol oynamaktadır.

Bu iki eylem tarzının birçok ortak noktası vardır: Birincisi, ulusal çapta tatmin edici sonuç almak için ulusal çerçevenin aşılmasını sağlamaktadırlar. Birçoğu, meşru gördükleri taleplerinde sonuç alabilmek için, "vatanseverlik gereği" (aynı zamanda hukukî prosedür gereği) işi iç yollarla halletmeyi her zaman tercih etse de, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ne başvurma tehdidini de savurmaktadırlar.[28] Aynı yaklaşıma lobicilik faaliyetinde de rastlanır: Pir Sultan Abdal Derneği'nin yö-

26 Ayşen Uysal, "Devletin Güvenliği ve Toplumsal Muhalefet Eylemleri: 'Kalemli Çete' Örneği", *Birikim*, 2001, no: 146, s. 77, 80-81.

27 Pir Sultan Abdal Derneği'nin bir yöneticisi, Ankara, 5 Temmuz 2002.

28 Eylül 1998'de Pir Sultan Abdal Derneği zorunlu din dersi uygulamasını Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ne götürmek ister, aynı tehdit daha sonra birçok örgüt tarafından yinelenir. Gazi olaylarının duruşmaları sırasında da, avukatlar davayı Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ne götürebileceklerini beyan etmişlerdir. Bkz. "Bu dava bitmez", *Hürriyet*, 17 Temmuz 1999.

neticileri Ankara'daki Avrupa Birliği heyeti nezdinde bu tür girişimlerde bulunmuşlardır.[29] İster bir lobicilik hedefi, ister hukukî merci diye görülsün, Avrupa siyaset-üstü bir başvuru makamı olarak gündeme girmektedir.

Bu iki eylem tarzının bir diğer ortak noktası, kamusal olmamalarıdır: Medyaya fazla yansımaz ve dolayısıyla kamusal alanın, ya da meşruiyet kaygılarının kısıtlayıcı etkilerine maruz kalmazlar. Eğer siyasi bir yetkili cem ayini yapılmasına açıkça izin verse ve bu tavrı nedeniyle eleştirilse, söz konusu izin sorun yaratabilirdi. Ama örtülü kaldığı veya reklamı yapılmadığı sürece bu tavırlar pekâlâ kabul edilebilmektedir.

Gerek hukukî başvurular, gerekse lobi faaliyetleri kitlesel seferberlik gerektirmezler: Örgütsüz Aleviler, hatta örgüt üyeleri bile genellikle bu konulardan hiç haberdar edilmez. Bu eylem tarzları dernek yöneticilerinin veya avukatların işidir. Ortamdaki profesyonelleşmenin, kadroların ve onların yetki alanlarının uzmanlaşmasının işareti oldukları gibi, tabanla irtibatın giderek koptuğunun da göstergesidirler.

KİTLESELLİĞİN YİTİRİLMESİ

Bu gelişmeler, 1990'lı yılların sonundan beri görülmeye başlanan, kitleselliğin yitirilmesi olgusuyla da örtüşmektedir: Az sayıda yeni örgüt kurulmuştur, bu da olağan bir istikrar safhasına işaret etmektedir; buna karşılık bazı örgütler kapanmıştır ve bazıları da güçlük içindedir: Örneğin Hacı Bektaş Kültür Derneği'nin ve Pir Sultan Abdal Derneği'nin bazı şubeleri kapanmıştır. Pir Sultan Abdal Derneği'nin dergisi, ciddi bir takip olmadığı ve ona zaman ayırmayı kabul edecek yeterli sayıda insan bulunamadığı için, düzensiz çıkmaktadır.[30] Ayrıca CEM Vakfı'nın bir sorumlusu da yirmi kadar şubelerinden sadece beşinin "iyi" çalıştığını itiraf etmektedir; ötekiler ya kapanmıştır, ya da faal değildir. Pek çok kişi para koparma veya bazı sorunları çözme-

29 2004 tarihinde bir mikro-proje için bu heyetten destek alabilen birkaç sivil toplum örgütünden biri (ve destek alan tek Alevici örgüt) de bu dernektir.

30 Bir dernek yöneticisi, Ankara, 6 Temmuz 2002.

lerini sağlayacak ilişkiler bulma umudunu yitirince vakıftan kopmuştur.[31] 1990'lı yılların ortasında yapımına başlanan pek çok cemevi, olanaksızlıklar nedeniyle tamamlanamamıştır. Hareket sürecinde çıkartılmaya başlanan ve iyi giden dergi sayısı azdır, üstelik bunların çoğunun da okuyucu sayısı azalmaktadır. Süreli yayınların araları uzamakta, bazıları kapanmakta,[32] bu arada yine de bazı yeni dergiler çıkmaktadır. En çok seyirci toplayan etkinlik olan konserler bile artık seyrekleşmiştir: "Artık eskisi gibi değil; bu yıl tek bir konser yapmadılar, önceki yıl da sadece bir konser yapmışlardı, üstelik en fazla yüz izleyici gelmişti, bunlar artık insanların ilgisini çekmiyor. Bu nedenle de kârlı bir iş olmuyor, çünkü bir türkücüyü getirmek için 1.500 veya 2.000 euro ödemek lazım, eh, bu da her gün yapılabilecek bir şey değil. Üstelik yeterince bilet de satılamazsa o zaman konser düzenlemek imkânsız hale geliyor."[33]

Kitle eylemleri de 1990'lı yılların ortalarından itibaren iyice azalmış, daha sonra 2000'li yıllarda farklı mantıklar yeniden kitle eylemlerini beslemeye başlamıştır. Sokak gösterileri –ilk sırada da Sıvas olaylarını protesto gösterileri– rutine dönüşmekte ve katılım yıldan yıla düşmektedir: 2002'de Ankara'da yapılan gösteriye sadece 3.000 kişi katılmıştır. Gazi'de de aynı şey söz konusudur: Düzenleyicilere göre, 1996'da yapılan 12 Mart gösterisinde 25.000, 1997 ve 1998'dekilerde ise 20.000 kişi protesto gösterileri için toplanmış, daha sonra katılım giderek düşerek 1.000 kişinin altına inmiştir. Kitleselliğin yitirilmesi sadece hareketin bir kesimini veya bir örgütü ilgilendiren bir sorun değildir. İlginin azalmasından, ekonomik sorunlardan ve yönetimlerdeki iç çatışmalardan kaynaklanmaktadır.

Bu uzaklaşma katılımın içerdiği tehlikelerle açıklanamaz, çünkü tabular kırıldıkça söz konusu (nesnel ve öznel) tehlikeler de azalma eğilimine girmiştir. Açık bir biçimde Alevilikten

31 CEM Vakfı'nın bir sorumlusu, İstanbul, 24 Ağustos 2002.

32 Örneğin Karacaahmet'in dergisi olan *Gönüllerin Sesi* 1996'da kapanmıştır. 1998'de derginin yayınına yeniden başlanır, ama sadece altı sayı çıkar. 2004'te *Cem* dergisinin yayımlanmasından da vazgeçilmiştir.

33 Strasbourg'dan bir kadın militan, 29 Ocak 2001.

söz edilebilmesi hareketin getirdiği başlıca sonuçtur: "Vakfın en büyük başarılarından biri, adını taşıyan bu tabelayı [CEM Vakfı] asabilmesi olmuştur; yirmi yıl önce böyle bir şey düşünülemezdi bile. Çünkü her şey olabilirdi: Bomba atılabilirdi, baskı yapılırdı... Bunu kabul ettirinceye kadar her türlü sorunu yaşadık, ama Allaha şükür artık dört yıldır buradayız ve kabul edilmeye başlandık."[34] Başlangıçtaki kaygılara karşın, çok büyük tehlikeler yaşanmadı: Göz altı ve tutuklama furyalarına vesile olan Gazi olaylarını anma gösterileri dışında, Alevicilere karşı alınan ender baskı önlemleri katılımcılara değil, yöneticilere yöneliktir. Zaten bu tehlikeler de kitleselliğin yitirilmesini değil, olsa olsa bazılarının harekete girme konusunda utangaç davranışlar sergilemesini açıklayabilir.

Katılımın karşılığının alınması sorunu, bu konuyu daha iyi aydınlatabilir. Alevi sorununun gündeme taşınmasının, etkinliklerin yeniliğinin uyandırdığı coşku ancak bir süre devam etmiştir. Bu coşku ve onunla birlikte kitlenin motivasyonu da düşmüştür: "Her halükârda [...] bütün bu işleri bırakacağım. [...] Alevi meselelerini hâlâ çok seviyorum, ama artık eskisi gibi değil [...] Eskiden bir talep vardı. Şimdi o kadar çekici değil."[35]

Hareketin başında doğan umutların soluğu, katılımcılar hissedilir bir değişim olmadığını ve girişilen eylemlerin etkisiz kaldıklarını fark ettikçe kesilmektedir. Anma gösterilerine ilgi, hiçbir yeni perspektif sunulmadığı ve anlaşılırlık oranı azaldığı için düşmekte ve gösteriler giderek seyrekleşmektedir: "Sıvas için de aynı şey geçerli, anma töreni yapılacak, altı yıldır anıyoruz bunu, anmaktan başka bir şey yapmıyoruz, ne getirecek ki bize bu? Yine aynı nutukları atacaklar, kendileri konuşup kendileri dinleyecekler, sonra sokakta yürüyüş yapacaklar, bu da ötekileri sinirlendirecek, ben de anlıyorum onları."[36] Harekete bağlılık yararsız bir şey olarak algılanıyor.

34 CEM Vakfı'nın başkanı, Malatya, 26 Ağustos 2000.

35 Bir dernek üyesi, Berlin, 29 Ocak 2001.

36 Almanya'da bir dernek üyesi, Berlin, 15 Haziran 1999.

Birçok tanıklık büyük bir hayal kırıklığını ifade ediyor. Pek çokları artık bu işe inanmıyor ve örgütleri yetersiz buluyor: "Boş iş. Hiçbir şey olduğu yok. Vakıf beklentilerime cevap vermedi."[37] Birçoğu güçlü bir örgüt arıyor; Alevicilikte de bunu bulamıyorlar. Hiçbir örgüt –PKK gibi– harekete katılma yükümlülüğü getirecek veya katılmamaya ya da uzaklaşmaya yaptırım uygulayacak konuma gelememiş.[38]

Bu tür dava redlerine ve motivasyonun yitirilmesine, yöneticilerde görülen belli bir soluk kesilmesi eşlik etmektedir. Harekete en başta katılanlar açısından kâr payı oldukça az olmuş ve hareket bünyesinde kariyer yapma olanakları sınırlı kalmıştır. İlk başı çekenler hâlâ hareketin tepesindedir; aradan on beş yıl geçmesine karşın, özellikle Türkiye'de yöneticiler çok az yenilenmiştir. Bazıları boşu boşuna çok çaba harcadıkları ve harekete bu bağlılığı sürdürmenin hiçbir sonuç vermeyeceği izlenimine kapılmaktadır:[39] "Vaktimi ve paramı bu vakıf için harcamaktan bıktım [...] Bu atalet devam ettiği sürece, ben niye savaşmaya devam edeyim ki, bunu anlamıyorum [...] Bu işlerin içinde zamanımı yitiriyorum, hiçbir sonuca varmıyor, evde de bir sürü sorun çıkıyor."[40] AABF'nin eski yöneticilerinden biri, sorumluluğunu sürdürüp sürdürmeme konusundaki niyetlerini sorduğumda, şu cevabı verdi: "Amacın açık olması lazım. Halihazırda benim işin içinde olup olmamam hiçbir şeyi değiştirmez. Bu durumda niye devam edeyim ki?"[41]

Ayrıca mali seferberlikte yaşanan düşüş de, kariyer perspektifleri sunması beklenen örgütlerin bünyesindeki istihdam olanaklarına sekte vurdu.[42] "Tabii ki iyi yönetici zor buluruz. Yüz

---

37 Bir vakfın eski üyesi, İstanbul, 31 Ekim 2000.

38 Bkz. Mancur Olson, *Logique de l'action collective*, Paris, PUF, 1978.

39 Pir Sultan Abdal Derneği'nin bir yöneticisi, Ankara, 5 Temmuz 2002.

40 Hacı Bektaş Veli Vakfı'nın bir yöneticisi, İstanbul, 1 Kasım 2000.

41 AABF'nin eski bir yöneticisi, Köln, 10 Ocak 2002.

42 Bu durum, AABF bünyesinde belli bir profesyonelleşmenin ve tırmanma yollarının kaydedildiği Almanya'da biraz farklıdır. Bu örnekte dernek hiyerarşisindeki tırmanış militan inanca göre olduğu kadar meslekî uzmanlığa göre de belirlenmektedir. Örneğin genç bir militan aldığı hukuk eğitimi sayesinde AABF'nin hukukî işlerden sorumlu başkan yardımcısı olmuştur.

milyondan fazla maaş veremiyoruz ki..."[43] Örgütlerin çoğunun mali kaynakları son derece kısıtlı olduğu için, az kişi istihdam edilmekte ve yöneticilerin çoğu ya para almadan gönüllü olarak veya çok düşük ücretlerle çalışmaktadır.

Bu tıkanma, Alevici örgütlülüğün –pek çok kişi buradan siyasete geçmeyi denese de– başka mevkilere tırmanmak için bir sıçrama tahtası olarak kullanılmasının zorluğuyla da açıklanabilir. Hacı Bektaş Veli Vakfı'nın İstanbul şubesi başkanı Beyoğlu belediye başkanlığına aday olmak isteyince çeşitli partilerle pazarlığa oturmuş, ama sonuçta hiçbirinden destek bulamamıştır. 1996 yılından beri AABF başkanlığını yapan Ali Kılıç, 1999 seçimlerinde BP listesinden aday olmak üzere görevinden istifa eder, ama seçilemez. Almanya'da dernekler içinde ağırlığı olan hiçbir şahsiyet henüz bu konumunu siyasal çerçevede değerlendirmemiştir.[44] Bu durumun kayda değer tek istisnası, eski sendikacı, 1972'den beri Alman sosyal demokrat partisi (SPD) üyesi, 1993-1996 arasında AABF yöneticisi olan Ali Rıza Gülçiçek'in CHP'de siyasete atılmayı denemesidir: 1998'de partinin yeni açılan Almanya şubesinin başkanlığına getirilir. 1999 seçimlerinde İstanbul'dan aday olur; parti yüzde 10'luk barajı geçemediği için milletvekili seçilemez.[45] 2002'de yeniden CHP İstanbul listesinden aday olur ve milletvekili seçilir. Siyasete atılmakta gösterdiği bu başarının Alevici geçmişinden mi, yoksa daha büyük bir ihtimalle, siyasal yaşamının tümünden, özellikle de sendikalar ve sol partiler içindeki uzun geçmişinden mi kaynaklandığı konusunda tam bir hükme varmak güçtür. Almanya'da veya Türkiye'de seçim kazanan Alevi vekillerin hiçbiri Alevici dernekler ortamından gelmemiştir; bunlar hep partili adamlardır: Ya siyasal kariyer-

---

43 Pir Sultan Abdal Derneği'nin genel kurulu sırasında bir şube başkanının sözleri, İstanbul, 14 Ekim 2000.

44 Oysa İslâmcı yöneticilerden bazıları dernekler ortamından Alman devlet kurumlarına, yabancı meclislerine, hatta Alman siyasal partilerine atlamanın bir yolunu bulmaktadır; bkz. Valérie Amiraux, *Acteurs de l'Islam entre Allemagne et Turquie, Parcours militants et expériences religieuses*, Paris, L'Harmattan, 2001, s. 241-274.

45 Ali Rıza Gülçiçek'le söyleşi, Köln, 10 Ocak 2002.

lerini partilerinde yapmış ya da sendikacılık üzerinden siyasal partilere gelmiş, bu nedenle çok ender olarak Aleviliklerini öne çıkarmışlar – genelde de bunun üzerini örtmüşlerdir. Örneğin 1999'dan beri Berlin belediye meclisinde yer alan Yeşiller Partisi'nden Özcan Mutlu Alevici derneklerden değil, parti aygıtından geçerek bu noktaya gelmiştir. Belki de Alevici hareket henüz başka alanlara da aktarılabilecek bir birikim yaratamayacak kadar gençtir. Ama bu perspektif yokluğu hareketi yavaşlatmakta ve kuşakların yenilenmesine yönelik yeterli motivasyonu sunamamaktadır.

Yöneticilerin ve katılımcıların hareketten uzaklaşmasında bir diğer etken, örgütler bünyesinde yaşanan ayrılıkların, bölünmelerin önemidir. Aleviliğin mânâsı üzerine çıkan kavgalar insanlarda ciddi bir hoşnutsuzluğa yol açmıştır. Baştaki coşkulu temasın ardından, birçok katılımcı gözü açılarak derneklerden uzaklaştığını söylemekte, yöneticilerin Aleviliğin "gerçekte" ne olduğunu açıklayamadıklarından yakınmaktadırlar: "Ama yönetimdekilerin hiçbir bilgisi yok, gerçekten hiçbir şey bilmiyorlar. Hepsi cahil. Hiçbir şey bilmiyorlar ve birdenbire yönetime geliyorlar, çünkü laklak yapıyorlar, ağızları iyi laf yapıyor."[46] Ankara'dan bir Alevi kadın da aslında evine çok yakın olan vakıf lokaline gitmediğini itiraf ederek özeleştiri yapar: "Aslında kültürümüzü öğrenmek lazım... *Soru:* Peki ama, vakıftakiler o kültürü sizden iyi biliyorlar mı? *Cevap:* Hayır. Zaten ben de onları yetersiz bulduğum için oraya bir daha adımımı atmadım."[47] Çatışmaları çözüme bağlayacak bir merci de olmadığı için, ihtilaflar giderek birikmiş ve kimi zaman iyice kızışmıştır. Ayrıca birçok yönetici hakkında da, siyasete atılmayı denedikleri için –genellikle başarısız olmuşlardır– Aleviliği kişisel amaçlar uğruna kullandıkları kuşkusu duyulmaktadır. Bu nedenle yorum çatışmaları zaman zaman karşılıklı şiddetli suçlamalara, kişisel hesaplaşmalara, hatta kimi zaman açıkça dile getirilen doğrudan tehditlere dönüşmektedir. Bazı gösterilerin boykot edilmesi veya

46 Hayal kırıklığına uğramış eski bir kadın militan, Berlin, 15 Haziran 1999.

47 Genç bir Alevi kadın, Ankara, 19 Kasım 2000.

öteki örgütlerin önüne açıkça konan engeller hareketin bütününün saygınlığını zedelemektedir. O zaman Alevicilik de menfaatçi bireysel stratejiler yığını olarak algılanmaya başlanır. Pek çok kişi dernekleri Aleviliğin serpilip gelişebileceği mekânlar olarak görmemektedir: Aleviliği yaşamak konusunda herkes mutabıktır, ama bunun "sahtekârlar"la, "hainler"le, "istismarcılar"la çevrili bir şekilde olmasını istemezler; bazıları bu tiplerle karşı karşıya gelmek yerine derneklerden uzak durmayı tercih ederler; "dost meclisi"nde kalmak daha iyi derler.[48]

Taleplerin karşılanacağı konusunda herhangi bir perspektif ve herhangi bir kişisel ödüllendirilme güvencesi bulunmaması, gerek yöneticilerin gerekse üyelerin hareketten uzaklaşmasında en önemli etkenleri oluşturuyor. Aşağı doğru inen bir sarmal söz konusu: Kitleselliği yitirme sorunu tek tek her örgütün ve bütünü içinde hareketin eylem çapını daraltıp baskı gücünü azaltıyor.

TALEPLERE DAYALI OLMAYAN MANTIKLARIN ÖNEMİ

Ama yine de Aleviciliğe katılımlar sürüyor. Niçin? Çünkü Aleviciliği besleyen bazı seferberlik biçimlerinin ve mantıklarının hak talepleriyle değil, başka toplumsal dinamiklerle ilgisi var. Bu farklı toplumsal dinamiklerin kitle örgütlenmesini araçsallaştırdıkları veya araya girip başka tarafa yönlendirdikleri, gayri meşru oldukları ve bu bağlamda çözümlenmeye değmeyecekleri gibi bir kanaati asla paylaşmıyor, tam tersine onları bu hareketin ayrılmaz bir parçası olarak görüyor, hem hareketin büründüğü biçimleri, hem de kitleselliğin yitirilme dinamiklerini aydınlattıklarını düşünüyoruz.

Farklı katılım tarzları

Bu bağlamda Alevilik geniş ölçüde yaşanan bir kimlik alanı, genellikle ailevi bir çerçevede veya tanışıklıklar çerçevesinde ya-

48 Gözlemler, Ankara, Kasım 2000 ve Berlin, Aralık 2001.

şanan bir kimlik alanı içinde kalır; örgütsel düzeye geçiş asla kendiliğinden olmaz. Birçok kişi dernek faaliyetlerine talepleri geçerli kılmaktan çok kültürlerini yaşamak veya bu derneklerde ritüellerini yerine getirmek amacıyla katılmaktadır. Bazıları da bu dernek faaliyetlerinde hoş bir ortam, bir toplumsallaşma aracı, insanın dostları arasında kendini evinde, güvende hissettiği bir yer bulmaktadır. Bazı genç kızlar açısından önemli olan da, başka hiçbir yere yalnız gitme hakkına sahip değilken bu faaliyetlere tek başlarına katılabilmeleridir. İnsanlar ileride evlenecekleri kişileri bazen derneklerde gözlerine kestirirler: "Ben Alevi bir koca istiyorum, bu yüzden dernekte etrafıma bakınıyorum."[49] Faaliyetlere katılan bir kadına gerekçelerini sorduğumda şu cevabı verdi: "Benim gibi insanlarla, aynı yerin insanlarıyla bir arada olmak amacıyla gidiyorum."[50] Katılımın sağladığı karşılıklardan biri, bir düşman kimliği tanımlanmasından, aynı hareketin üyeleri arasındaki gayriresmî dostluktan ve icra edilen ritüellerden doğan topluluk ruhudur.[51] Alınan bu karşılık daha yukarıda betimlenen gelişmelerden pek etkilenmez.

İnsanların örgütlere katılımında bir diğer etken ise tüketimdir. Üye çekmek isteyen birçok örgüt çeşitli ihtiyaçları üstlenir, sosyal hizmetler temin eden kurumlar gibi davranır (İngilizce, bilgisayar ve okuma-yazma kursları), bu anlamda özellikle Almanya'da yerel yönetimler tarafından da teşvik edilirler. Derneklerin çevresinde toplanan kitle sadece militanlardan değil, muhtemelen giderek artan ölçüde bu tür hizmetlerin tüketicilerinden oluşmaktadır. Alevi bir kadın, kızını niçin Şahkulu derneğinin bilgisayar kursuna yazdırdığını çok basit bir gerekçeyle açıklar: "Oradaki kurslar iyi ve de ucuz."[52] Derneklerin aşevleri de çoğunlukla doludur, bunun başlıca nedeni de

49 Genç bir Alevi kızı, Ankara, 29 Ağustos 2001. Bununla birlikte, muhtemelen Alevilerin ahlâkı konusundaki iftiraları da yalanlamak amacıyla, örgütler evlendirme ajansları gibi gözükmemeye ve özellikle karma semah kurslarındaki çapkınlık, flört boyutlarını etkisizleştirmeye uğraşırlar.

50 Militan bir genç kadın, Ankara, 26 Kasım 2000.

51 Herbert Blumer, "Collective Behaviour", A. Mac Lung Lee (ed.), *New Outline of the Principles of Sociology*, New York, Barnes & Noble, 1951, s. 208.

52 İstanbul, 23 Ekim 2000.

bedava yemek dağıtılmasıdır. Bu durum bazı örgütlerin, her türlü hak arama mantığının dışında faaliyet göstermesine olanak vermektedir.

Yerel fırsatların varlığı

Ayrıca Alevicilerin ulusal ölçekteki siyasal alanla bütünleşmekte yaşadıkları güçlük yerel yaşamda hiçbir ağırlıkları olmadığı veya karşılarına hiçbir fırsat çıkmadığı anlamına da gelmez. SHP 1989 belediye seçimlerinden önde çıktığında, İstanbul'un 21 ilçe belediyesinden 12'si, Ankara'nın 6 ilçe belediyesinden 4'ü ve birçok belediye meclisi üyeliği Alevi adaylar tarafından kazanılmıştır.

Belediyelerin Alevicilere kredi veya maddi destek vermesi de ender rastlanan olaylardan değildir. Ankara'da, önemli bir Alevi nüfusun yaşadığı Çankaya, Yenimahalle ve Mamak ilçe belediyeleri Alevicilerin faaliyetlerini desteklemiştir. 1997'den beri Mamak belediyesi Hüseyin Gazi Derneği'ni, düzenlediği yıllık şenlik için desteklemektedir. Aynı şekilde İstanbul'da da Beyoğlu Belediyesi Okmeydanı Hacı Bektaş Veli Vakfı'na bir arazi tahsis etmiş ve binanın yapımına maddi destek sağlamıştır. Şişli Belediyesi de bu binanın tadilat işlerini desteklemiştir. Bu yerel maddi destekler hemen hemen sadece sol partiler tarafından verilmektedir. Adayların genel seçimlerde veya yerel yönetimlerde bu yapılanları açıkça ilan etmeleri de söz konusu desteklerin altında belli seçim hesapları yattığını göstermektedir.

Kamu kaynaklarına erişimi sağlayan yerel kliantalizm Aleviciler açısından önemli bir fırsatı temsil etmekte, çünkü onların belli bir meşruiyet kazanmasını ve somut çıkarlar karşılığında oy pazarlığı yapmasını sağlamaktadır. Alevici dernekler koordinasyonu olan Üst Birlik tarafından 1999 yerel seçimleri için verilen oy sözleri bu etkenle açıklanabilir: "İlke kararımız gereği yerel seçimlerde, kendi konularında yetkin olan Alevileri destekleyeceğiz."[53] Yerel düzeyde, partiler Alevicileri destekle-

53 "Aleviler de herkes gibi", *Hürriyet*, 15 Şubat 1999.

mek konusunda daha çekincesiz davranıyorlar,[54] çünkü bu düzeyde daha çok kaynaklara erişimde kişiselleşmiş kanallar olarak işliyorlar. Bir seçim bölgesinde Alevileri destekleyip başka bir bölgede desteklememek bir çelişki yaratmadığı gibi, bu tavırlar zaten genel seçmen kitlesi tarafından da bilinmiyor; dolayısıyla partiler alt kimlik sorunlarını yerel düzeyde gündeme getirirken başka yerlerde oy yitirme kaygısına kapılmıyorlar.

Bu nedenle Alevilerin kimi zaman lehine, kimi zaman da aleyhine olabilen, kurumlarda kadrolaşma hadiseleri de gözlemleniyor. Bu noktada güvenilir bilgi kaynaklarına erişmek güç olsa da, bazı işaretler hadisenin önemini gözler önüne seriyor: Sıvas olayları sonrasında birçok gösteri düzenlenmiş, bunlardan bazılarına ilk bakışta Alevilikle hiçbir ilgisi olmayan kuruluşlar önayak olmuştu: İstanbul'da Ümraniye, Eminönü, Şişli ve Esenyurt belediyelerinin, İzmir'de de Karşıyaka belediyesinin çalışanları ayrı ayrı protesto gösterileri yaptılar; Bornova belediyesi de kurbanların anısına bir gece düzenledi. Bu girişimler, şu veya bu yerel yönetimi "denetimleri altında" tutan, oralarda bir Alevi davası olarak duyumsanan bir sorunda seferber edilebilecek hatırı sayılır bir kitle oluşturan Alevi ağlarını gün ışığına çıkarmaktadır.

Bu kliantalizmin belli sakıncaları da vardır. Birincisi, bu yerel fırsatlar kişilere bağlıdır, dolayısıyla rastlantısal ve ne kadar süreceği belirsiz fırsatlar söz konusudur: Siyasi iktidar değişiklikleri çoğunlukla drama dönüşür; 1993'te Kâğıthane belediye başkanlığı seçimini RP'li bir aday kazanınca çoğunluğu Alevilerden oluşan 245 solcu işçinin işten çıkarılması bunu göstermiştir.[55] Bu tarz kliantalizm örnekleri açığa çıkarılıp halka ilan edildiğinde skandala yol açar. Solun elindeki bazı belediyelerin Alevileri kayırıcı tavırları çoğunlukla sağ partiler tarafından kınanmakta, hatta bu eleştiriler kimi zaman Meclis çatısı altında da dile getirilmektedir.

---

54 H. Schüler, *Die türkischen Parteien...*, *a.g.e.*, s. 257 ve 274.

55 Bir önceki CHP'li belediye başkanı Sıvaslı idi ve bu yevmiyeli işçileri henüz kadroya almaya vakit bulamadan aniden ölmüştü.

Bu yerel fırsatlar bazı Alevi örgütlerinin sübvansiyonlar sayesinde ayakta kalmasını ve hem tanınmalarını hem de muhatap statüsü elde etmelerini sağlamaktadır. Öte yandan çok sayıda Alevici açısından eylem stratejileri için yerel düzeyin daha önemli olduğu kanısını güçlendirmektedirler.

Örtük anlaşma uygulamalarının öne çıkması

Buna koşut olarak örgütler çevresinde örtük anlaşma uygulamalarının yeniden geliştiği kaydedilmektedir. Aynı anda çeşitli kurum ve kuruluşlarda çalışan yerel yöneticilerin Alevicilik alanındaki varlıkları, ulusal çaptaki yöneticilerle aynı mantıklara uymaz: Onların tek önceliği, hadisenin kesin bir tanımının dayatılması veya ulusal çapta bir tanınma elde etmek için savaşmak değildir. Aynı anda çok sayıda mevkide bulunmaları çoğul çıkar biçimlerini ve kendilerine özgü ilişki tarzlarını beraberinde getirir: Beslendikleri kaynaklara (oy, ilişki, vb.) dayanarak başka kaynaklar için pazarlığa oturmak. Onlara göre Alevicilik alanına girmek, daha geniş çaplı bir bütün içinde bir kaynak oluşturmaktadır. Toplumsal sermayelerini veya itibarlarını güçlendirmek ya da çeşitlendirmek, destekleri yönlendirmek, Alevici örgütler ve diğer kuruluşlar, öncelikle de siyasal partiler arasında köprüler kurmak veya mevcut köprüleri pekiştirmek söz konusu olabilir. Bu aktörler, bir alandan diğerine geçişi sağlayan aracılar haline gelirler. Örneğin, dönemin Turhal belediye başkanı, 1992'de kendi atası olan Alevi pirlerinden Keçeci Baba anısına bir şenlik düzenlemeye başladı. Ayrıca bu amaçla bir "hemşehri derneği" kurdu.

Çok sayıda mevkiyi işgal eden bu yöneticiler kariyerlerini sağlama almayı ve kaynaklara erişim olanaklarını genişletmeyi amaçlarlar. Bu değişken, onların güzergâhlarını ve yatırımlarını anlamak açısından önem taşır: Ancak –ne denli önemsiz olursa olsun– bir derneğin başkanı olarak belediye başkanından randevu koparabilir veya bir parti içinde ciddiye alınırsınız. Bu çoğul aidiyetler içinde çoğu kez toplumsal tırmanış tasarıları da şekillenir. Derneklerde yöneticilik makamlarının ele

geçirilmesi ancak başka stratejik mevkilere doğru bir sıçrama tahtası oluşturabilir veya ekonomik ya da ailevi birikim üzerine kurulu bir erkin onanması anlamına gelebilir, hatta kimi zaman bunun basit bir uzantısı olabilir. Demek ki Alevici taleplerin karşılanamaması, bu alanın onlar açısından mutlaka gözden düşmesine neden olmaz.

Çok sayıda mevki işgal eden bu yöneticilerin kitleyi harekete geçirebilme yeteneği, ulusal çaptaki aktörlerdeki kadar kamusal Alevilik söylemlerine doğrudan bağlı değildir. Bu düzeyde de açık bir kimlik söylemi belli desteklerin uzaklaşmasına yol açabileceği için, olumsuz etki yapabilir. Söylemin belirsizliği daha üretkendir, çünkü çeşitli kaynaklara erişimi ve kapılarını kapatmamayı sağlar. Bu yöneticilerin kitle seferber edebilme kapasiteleri daha çok kaynakları yönlendirebilme ve farklı kişileri bunlardan yararlandırabilme konusundaki etkilerine dayanır. Örneğin bazı Alevi kuruluşları yerel makamlarla ilişkilerde ara konak işlevi üstlenirler: O zaman bu kuruluşlarla veya onların içinde önemli makamlarda bulunan kişilerle ilişki kurmak önem kazanır. Malatya'da yol yapımı konusunda Alevi köyleri ayrımcılığa maruz kalınca, yerel yöneticiler nezdinde CEM Vakfı devreye girmiştir.[56]

Tanışıklık, hem kaynak hem engel

Militan bağlılıklar azaldıkça ağların önemi belirginlik kazanır. Üye kaydının ötesinde –özellikle mali anlamda– seferberlik, geniş ölçüde karşılıklı tanışıklıklardan geçer ki, bu da toplumsal denetimin onaylanması anlamına gelir: Örneğin Berlin'deki AAKM, lokal satın alabilmek için hatırı sayılır bir meblağı bir araya getirmek zorundadır. Dernek yönetimi kapı kapı dolaşıp para toplama kampanyasının başarı şanslarını artırmak için, tanınan şahsiyetlerden, hemşehrilik temelinde oluşturulmuş ekipler kurar. Malatyalıların kapısını Malatyalılardan oluşan bir ekip çalacaktır. Çünkü onlar tanışmaktadır: Para isteni-

56 CEM Vakfı'nın şube başkanı, Malatya, 26 Ağustos 2000.

len şahıslar, insan içine çıkacak yüzleri kalmaz korkusuyla, bu isteği kolay kolay geri çeviremezler.[57] Tanışıklık, seferberliği kolaylaştıran yükümlülükleri beraberinde getirmektedir. Para vermeyi reddedenler sadece dernek tarafından değil, hemşehri çevreleri tarafından da dışlanmaktadır ki, asıl ağır gelen de budur. Daha sonra bağışçıların isimleri ve verdikleri meblağlardan oluşan liste dernek lokaline asılır. Herkes başkalarının kaç para verdiğine gidip bakar; "yapma ya, adama bak sadece 100 mark vermiş, halbuki çok iyi para kazanıyor...!" deneceği korkusu işin geri kalanını halleder. Böylece denetimden kaçabileceklerini sananlar tuzağa düşer ve bunun ardından ikinci kampanya başlatılır. Cömertliğini ilan etmek bir itibar aracıdır. Dernek sadece birkaç ay içinde yaklaşık 2 milyon DM toplamıştır. Hem örgütlere bağlılık, hem de seferberlik tanışıklıktan ve toplumsal denetimden geçmekte, bu durum davaya bireysel bağlılığı daha göreli bir hale sokmaktadır.[58]

Kaynaklara erişim kanalları, dayanışma gruplarının bırakın dağılmasına yol açmayı, tam tersine bu tarz grup mantıklarının canlılık kazanmasına yol açabilirler. Nitekim taşralılar –ve dolayısıyla Aleviler de– çoğunlukla bu gruplar aracılığıyla kente yerleşir veya Batı Avrupa'ya göç ederler. Bu gruplar, iktidar oyunları içine katılmaları nedeniyle belli bir nüfuz sahibi olmayı da sürdürebilirler. Birçokları anakronik bir veri olarak kalmamakta, yeniden şekillendirilmekte ve kent ortamında ya da yurtdışındaki göçmen kitlesi içinde yeni kliantalizm ağları oluşturmaktadır.[59] Bu tarz mantıklar girişimciler tarafından toplumsal tırmanma stratejilerinde kullanılabilir, grup bu tür stratejiler için hem bir çerçeve hem de bir araç haline gelebilir.

Dolayısıyla tanışıklık ilişkileri üzerinden oluşmuş grupların kazanılması, bir tırmanma stratejisine sahip çok sayıda aktö-

---

57 Bir AAKM üyesi, Berlin, 12 Ağustos 2001.

58 Bkz. Olivier Filleule (yay. yön.), *Sociologie de la protestation. Les formes de l'action collective dans la France contemporaine*, Paris, L'Harmattan, 1993, s. 64.

59 Günter Seufert, "Between Religion and Ethnicity: a Kurdish-Alevi Tribe in Globalizing Istanbul", Ayşe Öncü, Petra Weyland (ed.), *Space, Culture and Power* içinde, Londra, Zed Books, 1997.

rün oyunu içinde kendine yer bulur. Derneklerde iktidarı ele geçirmenin alışılmış yollarından biri, seçimlerden önce hısım akrabaların ve arkadaşların üye kaydedilmesi, böylece mümkün olacak en fazla sayıda oyun güvence altına alınmasıdır.[60] Yükselme, önce grup içinde, daha sonra grup sıçrama tahtası olarak kullanılarak gerçekleştirilir. Bu nedenle yükselme çoğunlukla değerli bir kaynak temin veya vaat edilerek kazanılır ve aynı kaynak grubun sürdürülmesi için de bir gerekçe oluşturur.

Ama grup önceden mevcut bir veri değildir: Bizatihi oluşumu siyasal bir süreçtir. Genişletilmiş aile, köy, diğer yandan din, dinî veya kültürel kimlik, bir grup kurmak için harekete geçirilebilecek bağlar veya dayanışmalar haline gelebilirler. Ayrıca tüm grubun varsayımsal tek bir yönetici tarafından seferber edilmesi de şart değildir; potansiyel şefler arasında bir sürü kavga çıkar. Üstelik bir grup kendiliğinden hizaya da girmez. Aynı aile içinde çoğunlukla farklı siyasal bağlılıklar ve tavırlar kendini gösterir, bu farklılıklar özellikle kuşaklara bağlı değişkenlere göre şekillenir.[61] Bu mantıklar, kanaatin ve bireysel militanlığın hiçbir pay sahibi olmadıkları anlamına da gelmez. Buna karşılık, kitlesel seferberliklerin veya bunların genişlemesinin altında çoğunlukla angajmanın referans bağlamı olarak grubun öne çıkması/çıkartılması yatar.

Bu mantıklar iki ağzı da keskin bıçağa benzer: Bir yandan kitleselleşme ve kaynak ele geçirme kanalları sunarlar; ama öte yandan örgütsel bağlılık açısından olumsuz etki de yapabilirler, çünkü davanın dağılmasına ve geride bırakılmasına yol açan rekabet ve çatışma yapıları meydana getirir ve evrensel bir Aleviliğin oluşumunu engellerler.

Bazı siyasal girişimciler bu zararlı sonuçların bilincindedir: "Zaten bizim Barış Partisi'nde de en çok ele aldığımız konu, dernekçilik zihniyetinden kopulmasıydı [...]. Bu kurumlarda, bu derneklerde daha çok başkan var, kurucu var, bir şekilde

---

60 Bu durum birçok örgütün üye sayısındaki dalgalanmaları açıklamaktadır.

61 Birçok Alevi köy grubunda, birkaç gençler radikal örgütlere üyedir; ama bu nedenle ne aileleri ne de köy topluluğu tarafından dışlanırlar.

kendi çıkarları için çalışıyor. Türkiye'nin tabii politik yapısından kaynaklı. Yani Türkiye'de bir köy derneği seçimde çok iş yapabiliyor. [...] Barış Partisi'nde mesela [...] vakıf başkanlarını o kimliğinden sıyrılarak, istifa etmesini isteyerek alıyorduk. [...]. Dernek başkanlarını kabul etmedik, vakıf başkanlarını partiye kabul etmedik, çünkü adam [...], benim teşkilatımın il başkanını partide aday gösterelim falan diyecekti. Bu dernekçi zihniyetten kaynaklı olarak pazarlıklar yapılacaktı."[62]

Alevi örgütlerinin –özellikle de derneklerin–[63] gerek Almanya'da gerekse Türkiye'deki ayırt edici niteliklerinden biri, bünyelerindeki şiddetli hizipçiliktir. Örgütle bağın kişiye bağlı bir nitelik göstermesi, kitleselleşmenin yitirilmesine yol açabilir veya bunu hızlandırabilir. Berlin'den Alevi bir kadının da tanıklık ettiği gibi, bir örgüt içinde tanıdık yokluğu katılımı yavaşlatır: "Beni derneğe bir kere kirvelerim götürdü. Başka hiç kimseyi tanımıyordum, bana çok boş bir yer gibi geldi. Bir daha da gitmedim."[64] Bir örgütün bir grup tarafından yutulması çoğunlukla üyelerin geri kalanlarının hareketten uzaklaşmasına yol açabilir. "Derneğe niye gitmiyorsunuz?" diye sorduğumda, şu cevabı alıyorum: "Bizim arkadaş çevresi oraya artık gitmiyor. Birkaç yıl önce giderdik. Ama şimdi tanıdığımız kimse kalmadı. Bu yüzden artık gitmiyoruz."[65] Bu durum orta vadede kimi grupların oldukları gibi dışlanmasıyla sonuçlanabilir. Dernekten uzaklaştırılan bir kadın militanın tanıklığı bunu gösteriyor: "Bir sonraki seçimi bekliyoruz, yakında çekip gideceklerini umuyoruz. [...] Ama dernekten ayrılanlar oy kullanamayacak, ben artık üye değilim, aidatımı da ödemiyorum, bu nedenle oy kullanamam. Bu yüzden sadece geride kalanlar, yani onların ahbapları oy kullanabilecek."[66] Bir dernek

62 Eski bir BP yöneticisi, Ankara, 12 Kasım 2000.

63 Türkiye'de bir vakfın kurucuları tarafından denetim altında tutulması daha kolaydır, çünkü mütevelli heyeti hiçbir seçime ihtiyaç duyulmadan, kayd-ı hayat belirlenmiş kurucu(lar)dan oluşturulabilir; oysa ki bir derneğin yönetim kurulu düzenli aralıklarla bir genel kurul tarafından seçilir.

64 Alevici bir kadın militan, Berlin, 31 Ocak 2001.

65 Alevi bir ev kadını ve anne, Berlin, 15 Ocak 2002.

66 Eski bir kadın militan, Berlin, 15 Haziran 1999.

bir kez ele geçirildi mi, işgalciyi oradan söküp atmak için tam anlamıyla bir karşı-taarruz gerekir.

1990'lı yılların sonlarından itibaren bir hemşehriler grubuna –çoğunlukla aynı köylüler– yönelik kent cemlerinde çoğalma ve daha yakından izlenme eğilimi görülüyor, halbuki herkese açık cemlere ilgi giderek azalıyor. Okmeydam'nda herkese açık cemler Hacı Bektaş Vakfı'na gidip gelenlerin çoğunluğuyla aynı bölgeden ve ocaktan bir dede tarafından yönetilse de, vakıf genellikle köy dernekleri tarafından düzenlenen hemşehri gruplarının katıldığı cemler için de lokalini kiralıyor.[67] Berlin'de bile herkese açık cemlerin ve bunların yapıldığı özel mekânların ortaya çıkışının cemaat cemlerinin yeniden doğuşunun yolunu açtığı anlaşılıyor.[68]

Demek ki aktörlerin stratejilerinin çoğunluğu alt-Alevi dinamikler çerçevesinde yer alıyor; Alevicilik onların taleplerinin, meşruiyet arayışlarının, stratejilerinin büründükleri ortak dil olabilir, böylece onlara evrensele açılma ve daha geniş destekleri harekete geçirme olanağı vermektedir.

Almanya da dahil olmak üzere –özellikle göç nedeniyle dayanışma gruplarının yeniden oluşturulması yüzünden– yaygınlaşan bu uygulamalar, Türkiye'de kullanılan kaynak dağıtım ve paylaşım kanalları tarafından güçlendirilmektedir; ister devlete ister özel kesime ait olsunlar, bu kanallar üniter ve tarafsız bir resmî söyleme karşın, kişiselleşmiş ve siyasallaşmış düzeyde kalmaktadır. İş olanaklarınm, imtiyazların ve maddi desteklerin büyük bir bölümü partilerle, devlet daireleriyle, yüksek mevkilerdeki insanlarla kurulan ilişkiler sonucunda temin edilmektedir. Türkiye'de örgütlerin yerel yöneticileri hem mevkilerini bir itibar teminatı haline getirebilir, hem de –asıl önemlisi– bunu başka alanlarda da kullanabilirler. Yerel düzeyde daha kolay farkına varılabilen örtük anlaşma uygulamaları bunun ötesine de geçebilir. Alevici dernekler iktidarla

67 Vakfın bir yöneticisi, İstanbul, 26 Eylül 1999.

68 AAKM başkanı, Berlin, 4 Ağustos 2001.

aracılık yerleri, kaynak alışverişi ve şebekeleşmeye dönüşme ortamları, parti veya devlet kaynaklarına bağlanmanın bir yolu haline gelebilirler; bu uygulamalar kamuya açık değildir ve arada geçişler mümkün olsa da Alevilere ait uygulamalar olarak bilinmezler. Almanya'da itibar kazanmak Alevici katılımın önemli bir karşılığı olarak kalsa da, Türk mikrokozmosu dışında bir pazarlık gücü haline getirilmesi zordur. Kliantalist yapılar da bulunmadığı için, bu tür uygulamalar devlet kaynaklarına erişimi sağlamaz; göçmenlerin çoğu Alman vatandaşı olmadığı için ne oy kullanabilir, ne de oylarıyla ilgili pazarlık yapabilirler.

Bu iki kitle seferberliği türü arasında bir ikilem söz konusu değildir. Bu gizli anlaşmalara karışan aktörlerin çoğu, bir grubu farklılaştırma stratejisi olarak da kullanılabilecek kimlik söylemleri üretirler: Örgüt yönetimleri için yapılan seçimler yaklaştığında, "onlar Kemalist", "onlar bölücü" sık sık duyulan görüşlerdir, ama ideolojik tercihlerin ve kimlik tanımlarının karmaşıklığını pek yansıtmayan ifadeler olarak kalırlar.

Bunun dışında, bu grup mantıklarına dahil olan şahıslar kimi zaman inançlı militanlardır. Bazıları bu iki tavrı birleştirmeyi başarırken, bazıları da başaramaz. Aleviciliğin ulusal çaptaki simalarından biri haline gelmiş durumdaki İzzettin Doğan, yerel düzeyde artık kendisini aşiretinin veya taliplerinin temsilcisi olarak kabul ettiremiyor; zaten memleketinde liste başı olduğu halde 1987 seçimlerinde uğradığı yenilgi de bunu gösteriyor. Bazıları her türlü hemşehrilik bağından bağımsız olarak, medyaya yansıyan siyasal söylemi nedeniyle onun peşinden giderken, buna karşılık *talip*lerinden çoğu ondan uzaklaşıyor.[69]

Bu iki hareket türü eşanlı ve koşut bir biçimde ortaya çıkmıştır; biri, diğerinin uğradığı başarısızlığın sonucu veya bir geri çekilme stratejisi değildir. Bununla birlikte bir evrim süreci de fark edilmektedir: Aleviliğin taleplerini veya belirli bir Alevilik versiyonunu zafere ulaştırma umutları tükenir, hareketin

69 Onu "hain" olarak gören bir aşiret üyesi, Berlin, 11 Temmuz 2000.

başlangıcında uyanan militan coşku söner, inanç nedeniyle katılımların sayısı düşerken, seferberliğin altındaki asıl zemini oluşturan –ve kalıcılıkları inanç tarafından belirlenmeyen– stratejiler ise varlıklarını korumaktadır. İnançlı/kanaatlı militanlar hareketten uzaklaşırken, örgütlerin hizipçi ana temel duvarları görünürlük kazanmaktadır. Artık örgüt bağlılıkları evrensel bir görünüme bürünmemekte, çoğunlukla bireysel ve "kariyerist" çıkarların öbeklenmesi olarak gözükmektedir.

Kimlik siyasetinden daha sonuç alıcı olan bu tarz kitleselleşme ve kaynaklara erişim yolları, hareketin varlığını sürdürmesini olduğu kadar, taleplere, kimlik ifadesine dayalı boyutların ve kamusal boyutların zayıflamasını da yansıtmaktadır. Alevicilik, taleplerinin karşılanması konusunda uğradığı göreli başarısızlığa karşın, kendine öz kaynaklarıyla donatılmış bir alan da yaratmıştır. Bu alan artık vardır ve Türkiye'deki kitleselleşme ve kaynaklara erişme biçimleri çerçevesi içinde o da yerini tam anlamıyla almıştır.

ÜÇÜNCÜ KISIM

Kimliğin Yerelleşmesi

ONUNCU BÖLÜM
Kimliğin Yerel Etkenleri

Kimlik söylemleri, tarihdışı ve bağlam dışı bir Alevilik imgesi sunmaktadır. Ama Alevicilik ancak belirli aktörler aracılığıyla ve özel etkileşim bağlamları içinde somutlaşmaktadır. Hareketlerin tahlil edileceği bağlam olarak hemen her zaman ve kendiliğinden ulusal uzam seçilmekte, çünkü bu hareketler ortak bir hareket bağlamının varlığını gerektirmektedirler. Biz de şu ana dek ulusal çaptaki aktörlerin kimlik açısından konumlanışlarını tahlil ettik.

Oysa Alevicilik mantıklarını kavramak açısından, başka alanların, özellikle de yerel alanların ve göç alanlarının da anlamlı olduklarını gördük. Bir taban örgütü açısından öncelikle hayatta kalmayı güvence altına almak, kaynaklara erişimi sağlamak ve yerel düzeyde kendini muhatap olarak kabul ettirmek söz konusudur: Dolayısıyla faaliyeti ve konumlanışları her şeyden önce yerel bir ortama dahildir. Bu nedenle yerelleşmiş eylem bağlamlarını ve bu farklı düzeylerin eklemleniş biçimlerini gerek coğrafi bakımdan, gerekse çıkarlar ve temsiller düzleminde tahlil etmekte yarar vardır.[1]

---

1 J. Siméant, *La Cause...*, *a.g.e.*, s. 241, 245.

YEREL İLE ULUSAL ARASINDA EKLEMLENME

Gözlem ölçeğini değiştirmek bazı sürprizlere gebedir: Yerel perspektiften bakıldığında gözlemlenen, ulusal düzeyin daha küçük bir modeli değildir. Örgütlerin yurt sathına dağılımı öncelikle Alevi nüfus topluluklarına ve yerel dinî şekillenişlere göre belirlenir. Ama Alevilerin yaşadığı her yerde Alevici örgütlere rastlanmaz; bu örgütlerin mevcut oldukları yerlerde de ulusal ölçekteki her örgüt temsil edilmez. Metropoller dışında, birçok kentte sadece bir, bazen iki örgüt bulunur.[2] Alevici hareket ne standartlaşmış bir örgütler bütünü, ne de bu tarz bir bütünün farklı yerlerdeki tezahürlerinin toplamıdır.

Hareket –burada farklı türde gerçeklikler değil, ayrı uygulama ortamları olarak ele alınan– yerel ile ulusal ölçekler arasında nasıl somutlaşmaktadır?[3] Alevici kitle hareketi çift yönlü bir süreçten doğmuştur: ne tek başına tepeden şubeler açan ulusal örgütler, ne de yerel inisiyatiflerin birikip kümelenmesi söz konusudur. Yerel inisiyatifler ulusal çaptaki örgütlere bağlanmıştır; bu ulusal örgütler de tabanlarını ve temsil yeteneklerini genişletmek amacıyla yerel destek arayışındadır.[4] Yerel bir örgüt açısından daha geniş bir gruplaşmaya bağlanmak belli bir meşruiyet ve haliyle belli kazançlar –epey sınırlı da kalsa– getirmektedir (şubenin açılması için maddi destek, belli uzmanlık yardımları, bağlantılar).[5] Oysa kâğıt üzerinde bakıldığında, aslında her şubenin merkeze, üye sayısı oranında aidat ödemesi gerekirdi.

---

2 Sınırlı kitleselleşme potansiyeli çok sayıda Alevici örgütün aynı alanda bir arada var olmasına izin vermez; belli bir sayının üstündeki Alevi derneklerinin kapanması da bunu göstermektedir.

3 Ulusal ile yerelin karşıtlığı hem aktörlerin alımlama kategorilerine hem de uygulamalar ve çıkar kapışmaları (yerel seçimler...) tarafından sürdürülen nesnelleştirilmiş kurumlara (seçim bölgeleri) göndermektedir; Jacques Lagroye, "De 'l'objet local' à l'horizon local des pratiques", Albert Mabileau (yay. yn.), *A la recherche du local* içinde, Paris, L'Harmattan, 1993, s. 166-182.

4 Örneğin Pir Sultan Abdal Derneği'nin ulusal yöneticileri mahalle ziyaretleri yapmakta ve şubeler açabilmek için adam aramaktadırlar.

5 Birçok örgüt borçlanmıştır veya maddi açıdan zor durumdadır ve kirasını ödeyememektedir. Ulusal örgütler de çoğunlukla onların yardımına koşacak halde değildir.

Yerel oluşumların daha büyük gruplaşmalara bağlanma mantıkları sadece ideolojik nitelikte değildir: Semah Kültür Vakfı hukukî sıkıntılar nedeniyle kapanmak zorunda kalınca, oluşum halindeki şubelerinin bazıları Hacı Bektaş Veli Vakfı'na, bazıları da Pir Sultan Abdal Derneği'ne katılır. Aynı şekilde Hacı Bektaş Veli Derneği zorluklarla karşılaşınca şubelerinin bazıları aynı tavırları savunmasa da, CEM Vakfı'na geçerler. Bu bağlanmalar kişisel tanışıklıklara veya rastlantısal duyumlara bağlı olarak, kimi zaman da son derece pragmatik bir mantık içinde gerçekleşebilir: Bazıları CEM Vakfı'nı, arazi sorunlarında yetkili makamlar nezdinde müdahil olabilecek bir ağırlığa sahip olduğu umuduyla tercih etmektedir.[6] İdeolojik yakınlık önemli olabilir, ama ulusal federasyonlar arasındaki ayrılıklar yerel ölçekte çoğunlukla o kadar anlam taşımaz.

Bu süreç, aynı ulusal gruplaşma bünyesinde bir araya gelmiş örgütlerin çeşitliliğini de açıklar. Doğrudan Pir Sultan Abdal Derneği'nin yöneticilerinin itiraf ettiklerine göre, bu örgütler türdeş bir yapıda değildir: Dernek başkanı, dışarıya kapalı bir toplantıda, "33 şubemiz var, ama hepsi birbirinden farklı" diye açıklamıştır. Türkiye'deki hukuksal çerçeve federasyonların resmen kurulmasını çok zorlaştırmaktadır. Bu nedenle şubelerle ulusal yönetim arasındaki ilişkiler çok ender olarak kesin tüzük maddelerine bağlanabilmiştir ve ulusal yöneticiler şubelerini zaman zaman denetim altında tutamadıklarını, hatta bazılarıyla teması kaybettiklerini itiraf etmektedirler:[7] Genel ilkeler dışında, eylem birliğine ve ortak faaliyetlere pek rastlanmaz. Ulusal çaptaki talimatları tüm şubelerine açık bir dille en çok ileten CEM Vakfı'dır. Yine de yönetimler belli bir denetim uygulayabilirler; öncelikle mali türdeki bu denetim (açık veren şubeler veya suiistimal yaptıklarından kuşkulanılan yöneticiler hakkında), siyasal bir boyut da alabilir ve belirli yaptırımlarla donatılabilir: Hacı Bektaş Veli Vakfı'nın Okmeydanı

6 Alevici bir yönetici ve gözlemci, İstanbul, 3 Temmuz 2002.

7 Pir Sultan Abdal Derneği'nin danışma kurulu toplantılarından birinde, sorumlular "Kürtler"in yönetimindeki bir şubenin özerkliğini ilan etmesine nasıl tepki göstereceklerini bilemezler; gözlem, İstanbul, 14 Ekim 2000.

şubesinin (İstanbul) gençlik kolu solcu olarak bilinen bir tiyatro oyununa toplu bilet alınca, sorumlular Ankara'ya çağrılmış, sonra da kızağa çekilmiştir. Ama bu tür yaptırımlar ancak büyük kriz durumlarında uygulanır.

Bu serbestlik, yerel ölçekte kimlik açısından alınan tavırların merkezî örgütlerin tavırlarını niye tam olarak yansıtmadığını ve bir şubeden diğerine hissedilen farklılıkları açıklar. Bu tavırlar, ulusal düzeye yön veren mantıklardan farklı mantıklara göre belirlenmektedir: Alevi kimliğinin tanınmasını talep etmek onlar için en önemli şey değildir, hatta Alevilik hakkında kesin bir görüşü dayatmak bundan da marjinal bir konumdur; asıl önemli olan, kendini bir muhatap olarak kabul ettirip belli kaynakları yönlendirebilmektir. Kitlesel hareketin tamamen yerele özgü dinamikleri nelerdir? Yerel dernek girişimcilerinin kendi çıkarlarını geçerli kılmak adına ulusal bir hareketi nasıl ve niçin kullandıklarını ve niye bu kimlik alanına girdiklerini anlamak için, bu uzamsal ayrılığın incelenmesi gerekir.

YERELLEŞMİŞ BİR YAKLAŞIM

Aktörlere ve onların bölgede örgütlenme tarzlarına yönelik yerel ölçekli bir yaklaşımı benimsemek, yerel bağlamların Alevicilerin örgütlenmesini, eylemini ve tavır alışlarını nasıl etkilediğini de ortaya koymayı sağlayacaktır.

Gözlem alanlarının seçimi Sıvas ili ve onun göçmenleri tercihinden hareketle belirlenmiş, bu tercih de bizi Sıvaslıların epey farklı iki yerleşim alanına sıçratmıştır: İstanbul'da Okmeydanı, Ankara'da da Dikmen semtleri. Öteki alanların seçimi ise belli rastlantıların ve temasların sonucudur, çünkü yerel bağlamların anlaşılmasında güvenilir bilgi kaynakları en önemli unsurdur. Bu seçimler, bütünün küçültülmüş bir panoramasını sunma iddiasını asla taşımamakta,[8] tam tersine sa-

8 Gerçekten de bir toplumsal olgunun örnek olma niteliği, katı istatistikî terimlerden farklı olarak da düşünülebilir; Jacques Revel, "Micro-analyse et construction du social", Jacques Revel (yay. yön.), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris, Gallimard/Le Seuil, 1996, s. 31.

bit unsurları ve üzerinde düşünülecek ipuçlarını ortaya çıkarabilecek kadar geniş bir çeşitliliği kucaklamaktadır.

Burada incelenen alanlar farklı idari statülere sahiptir: iki il merkezi, idari bölümlemede mevcut olmayan bir varoş, sınırları belirsiz bir mahalle ve bir Alman metropolü. Yine de bunlar muhataplarımızın fiilen içinde yaşadıkları etkileşim alanlarıdır: İdari sınırlar aktörlerin temsil biçimlerini ve faaliyetlerini şekillendirseler de, konumuz açısından anlamlı olacak alanlar sadece bu sınırlarla tanımlanmamaktadır.[9] Bu alanlar aynı zamanda başka mantıklar, örneğin sosyoekonomik mantıklar veya göç mantıkları tarafından da düzenlenmektedir. O halde incelenen yerleşimlerin yekpare bir görüntüsü yoktur ve başka idarî bölümlemelerle üst üste binmektedirler. Burada mecburen yapay bir tecrit içindeki bu alanlar, göçmenlerle ve birçok yerde birden gerçekleştirilen eylemlerle birbirine bağlanmakta ve şekillenişler (*configuration*) olarak kavranmakta, bunların içinde temsiller, ilişkiler, güç dengeleri ayrıksı bir biçime bürünüp örgütlerin bütününe damgalarını vurmaktadırlar.[10]

Bu örgütler Aleviciliğin vaziyete göre büründüğü somut biçimlerin göstergesini oluştururlar.[11] Onların doğuşunda, yapılanmasında ve kullanım tarzlarında önemli farklılıklar gözlemlenmektedir. Ayırt edici niteliği çokişlevliliğin oluşturduğu bu örgütlerin bünyelerinde genellikle cemevlerî de bulunur, ama aynı zamanda nüfusun farklı kategorilerinin beklentilerini karşılamayı sağlayan kültürel veya sosyal faaliyetlere de yer verilerek, hem kimse dışlanmamış, hem de Aleviliğin niteliği sorunu bir noktaya kadar açık bırakılmış olur. Çeşitli biçim-

9 Frédéric Sawicki, *Les réseaux du Parti socialiste. Sociologie d'un milieu partisan*, Paris, Belin, 1997, s. 36.

10 Bu kavram somut bir etkileşim bağlamına işaret eder; bu bağlama yeni giren her olgu orada bulunan tüm varlıklar üzerinde bir etki yaratır, onlar da eylemleriyle bu durumun değişmesine katkıda bulunurlar; N. Elias, *Qu'est-ce que la sociologie?*, *a.g.e.*.

11 Sadece oluşmuş örgütleri dikkate almak algılamada belli bir çarpıtmaya yol açar: Gün ışığına çıkamasalar bile, planlanmış olanları, henüz hayata geçirilmeyenleri, hatta henüz tasarlanmamış olanları da hesaba katmak gerekir. Aynı şekilde bu örgütlerin kurulmasının zaman içindeki yerlerini de unutmamak gerek; çünkü bu da onların kuruluş koşullarını etkiler.

lerde ve farklı katılımcı türleri tarafından doldurulan farklılaşmış alanlar da bu örgütler içinde bir arada yer alabilir. Bu faaliyetlerin tipolojisi bir yandan ideal-tipik boyutlarda (dinî, kültürel, sosyal...) çıkartılabileceği gibi, öte yandan tanışıklık cemaatinden hayal edilmiş cemaate uzanan bir ölçekte de ele alınabilirler.

Yerel örgütlenmelerin özgüllüğünü anlayabilmek için, destek veya rekabetleri belirleyebilecek konumdaki diğer örgütlerin durumunu ve dernek yöneticilerinin yerel iktidar makamlarıyla sürdürdükleri ilişkileri de hesaba katmak gerekir. Alevicilerin kimlik duruşunu belirleme mantıklarının çerçevesini çizebilmek için,[12] her örnekte örgütlerin başını çeken kişileri ve yönetici kadroları, onların kendileri hakkındaki söylemlerini, üçüncü taraflar ve yetkili makamlarla ilişkilerini, faaliyetlerini ve bunların yarattığı desteği tahlil edeceğiz. Dolayısıyla örgütsel biçimlerin, kitleyi seferber etme pratiklerinin, kimlik stratejilerinin ve yöneticilerin profillerinin aynı bağlam içinde birbirleriyle ilişkilendirilmesi söz konusu olacak. Bu analizler 1999-2002 arasında yapılmış gözlemlere dayandırılmıştır; yerel vaziyetler o tarihten bu yana değişmiş olabilirler.

BEŞ YEREL ALEVİCİLİK İNCELEMESİ

Sıvas'ta Alevi(ci) olmanın zorluğu

Kalabalık bir Alevi nüfusun yaşadığı Sıvas, 1960'lı yıllardan beri Aleviciliğin beşiklerinden biri olmuştur. Bugün bile ulusal birçok derneğin yöneticileri Sıvaslıdır. Bölge, konuşulan dil bakımından da karma bir yapı göstermekle birlikte –Kürtçe ve Türkçe konuşanlar bir arada yaşar–[13] en önemli toplumsal ayrılık mezhep farklılığından kaynaklanmaktadır. Üniversitede şehircilik dersleri veren bir öğretim görevlisi şöyle diyor: "Öğ-

12 Aynı örgüt içinde farklı, hatta karşıt görüşlere sık sık rastlanır; yönetimdekiler bile tek ses değildir. Buna karşılık dışarıya yönelik söylem çoğunlukla birdir.

13 Kürtçe konuşan birçok Alevi vardır; ama Kürtçe konuşan Sünniler de mevcuttur.

rencilerime bir sınav yaptım [...]. Kentin durumu hakkında değerlendirme yapabilmek için kent sakinlerine yöneltilecek sorular bulmaları gerekiyordu. Hepsi, 'mezhepler arasında bir rahatsızlık hissediyor musunuz?' diye veya buna benzer türde bir soru kaleme almıştı."[14] Sıvas çok büyük iki şiddet olayına sahne olmuş –1978 ve 1993–, bu olaylar geniş ölçüde Sünni-Alevi çatışması diye yorumlanmıştı. Bu olayların izleri söylemlerden ve imgelemlerden hâlâ silinmemiştir.

Bu iki hadise bölgesel yerleşimde tektipliğe yol açtı –eskiden dağınık durumda olan Aleviler, bir araya gelerek kendilerini daha çok emniyette hissettikleri ve Alevi nüfusun çoğunlukta olduğu mahalleler ve nüveler oluşturmuşlardı.[15] Yine bu olaylar birçok Alevinin de büyük kentlere göç etmesine neden oldular. Birbirini tutan tahminlere göre, bugün Sıvas kentinde kalan Alevi sayısı 10.000'den azdır (toplam 220.000 nüfus içinde). Bazılarına göre "geride, sadece gidemeyenler kalmıştır."[16] İçlerindeki işadamı, eşraf ve esnaf sayısı elliyi bulmaz. Demek ki 1970'li yıllarda başlayan sürecin iki yüzü vardır: kaçma ve marjinalleşme. Nitekim Kemalizmin bu eski kalesinin yakın tarihi, muhafazakâr ve dinci sağın yükseliş tarihidir. Şehir 1970'li yıllardan beri siyasal İslâm'ın merkezlerinden biri olmuştur. RP'nin ilk kazandığı belediyelerden biri 1989'da Sıvas olmuştur. Bu durumun birçok Alevi açısından somut anlamı, devlet kaynaklarına erişimin zorlaşmasıdır – bölgedeki birinci istihdam kaynağının devlet olduğu hesaba katılırsa.

Bu marjinalleşme Alevi örgütlerinin Sıvas'a yerleşmesinde yaşanan güçlük ve onların görünürlük eksikliğinde yansımasını bulmaktadır. 1993 olaylarından sonra kurulan mevcut iki vakıf, birbirinden açık bir biçimde ayrılmaktadır. 1995'te doğan birincisi CEM Vakfı'nın bir şubesidir. Yerel seçkinler tarafından desteklenmektedir: işadamları, üniversite öğretim görevlileri, yüksek devlet memurları, eşraf, dedeler. Bunların ço-

---

14 Şehircilik dersi veren bir öğretim görevlisi, Sıvas, 4 Aralık 2000.

15 İç Anadolu'nun çeşitli kentlerinde Alevilerin uzamsal açıdan çeşitli derecelerde ayrı yerleşim birimleri oluşturmaları sık rastlanan bir olgudur.

16 Bir Alevi sakin, Sıvas, 2 Eylül 1999.

ğu Sıvaslıdır, aileleri ilk göç edenler arasındadır. Çoğu solcu değildir; geçmişte solcu olanlar da ya günah çıkarmış veya hizaya girmiştir.

1993 olaylarından sonra bu seçkinler vaziyeti değerlendirmek üzere toplanırlar. Çoğunluk barışı yeniden sağlamaktan yana çalışmaya karar verir ve CEM Vakfı'nın Sıvas'ta bir şube açma niyetini de fırsat bilerek bunun başını çekmeyi uygun bulurlar. Vakfın faaliyetleri şu eğilim tarafından belirlenir: "Sıvas'ta çok sayıda toplumsal yara ve parçalanma söz konusudur [...] Ben bir misyonum olduğu kanısındaydım: Bu şehirde barış için, Sünnilerle Alevileri barıştırmak için çalışmak. CEM Vakfı'nın da amacı buydu."[17] Vakfın lokali şehir merkezinde, 1993'te içindekilerle birlikte yanan Madımak Oteli'nin bulunduğu sokaktadır. Dolayısıyla mezhep ayrılığını aşmak ve Sıvas'ın imajını düzeltmek söz konusudur. Faaliyetler esas itibariyle dışa dönüktür: halka Hızır lokması[18] dağıtılması; Sünnilerin de katıldığı, halka açık cem ayinleri düzenlenmesi. Bir kültürün yaşatılması değil, çevresindeki nüfusa olumlu bir biçimde sunulması söz konusudur: "5.000 veya 6.000 kişinin katıldığı bir Alevi cemi düzenledik. [...] Amaç ibadet değil, topluluğun sergilenmesiydi."[19] İstanbul CEM Vakfı'ndan farklı olarak, cem haftalık bir biçimde düzenlenmez ve vakfa bağlı hiçbir "görevli dede" yoktur. Nitekim Aleviliği dinî açıdan yeniden inşa etmek veya kendine özgü yönlerini öne çıkarmak değil, kabul edilmesini sağlamak söz konusudur.

Yetkili makamların faaliyetlere katılması, yöneticiler tarafından sürekli öne çıkarılan bir şeref meselesidir. Örneğin hatırlı konuklar arasında Diyanet İşleri Başkanlığı'nın "kendisi Alevi olmasa da sorunun sentezini çok iyi yapan" üyesi,[20] yani "Alevilik sorumlusu" veya tanınmış milliyetçilerden, eski Kültür Bakanı Namık Kemal Zeybek yer almaktadır. Ayrıca vali ve "protokol", tüm siyasal partilerin, belediyenin temsilcileri,

17 CEM Vakfı'nın Sıvas şubesinin eski yöneticilerinden biri, Sıvas, 5 Aralık 2000.

18 Hızır orucunun sonunda, Şubat ayında yenen ritüel şeklindeki yemek.

19 CEM Vakfı Sıvas şubesinin eski yöneticilerinden biri, Sıvas, 4 Aralık 2000.

20 CEM Vakfı Sıvas şubesinin yöneticilerinden biri, 2 Aralık 2000.

bunların yanı sıra polis ve diğer güvenlik güçlerinin temsilcileri sistemli bir biçimde gösterilere davet edilmektedir. Vakıf, Sıvas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ile ortaklaşa tartışma toplantıları düzenlemektedir. "Yeni müftü göreve başladığında, onu ilk biz ziyaret ettik";[21] FP'li belediyeye ait salonlarda birçok gösteri düzenlenir.

Vakıf, yerel toplumla, yani Müslüman ve milliyetçi bir toplumla bütünleşmiş bir Aleviliği savunmaktadır: "Bugün birçok kişi Alevileri azınlık diye görüyor [...]. Ama ben kendimizi azınlık diye görmek istemiyorum; bu ülkede herkes Türk ve nüfusun yüzde 99'u da Müslüman."[22] "Önemli olan, önce Türk, sonra Müslüman olmamız."[23] Ortak noktalar adına Aleviliğin özgün yanları geçiştirilir: "Mum söndü diye bir şey olmadığını anlatmak için, ibadeti gözler önüne serdik. Bizim de Allah dediğimiz, bizim de O'nu yaratıcı olarak kabul ettiğimiz, Hz. Muhammed'i O'nun elçisi olarak kabul ettiğimiz görüldü."[24] "İlahiyatçılarla düzenlediğimiz yuvarlak masa toplantısında, katılımcılardan biri şu sonuca vardı: 'Hep Kuran'ı kaynak gösteriyorsunuz. Demek ki sizinle bizim aramızda bir fark yok.' Tabii ki öyle, ama insanları bunun tam aksinin doğru olduğuna inandırmaya çalışan ajanlar, provokatörler var." Olabildiğince uzlaşmacı ve siyasal açıdan kabul edilebilir bir Alevilik imajı vermek söz konusudur: "Pir Sultan'a bakın, tanıtılmak istendiği gibi dinsiz değildi, çünkü sürekli "teâl-Allah" diyordu; o dindar bir adamdı. Âşık Veysel de Sünni, Alevi karışık, herkes tarafından hayranlık duyulan ve saygı gösterilen biriydi."[25] Vakıf, provokasyon korkusu ve kentin zaten kötü olan imajını iyice bozmamak kaygısıyla, diğer Alevi örgütleri tarafından 1993 olaylarını anmak amacıyla düzenlenen törenlere katılmaz.[26] Damgala-

21 Aynı söyleşi.

22 Aynı söyleşi.

23 CEM Vakfı'nın eski şube yöneticilerinden biri, Sıvas, 5 Aralık 2000.

24 CEM Vakfı'nın eski şube yöneticilerinden biri, Sıvas, 4 Aralık 2000.

25 CEM Vakfı'nın eski şube yöneticilerinden biri, Sıvas, 5 Aralık 2000.

26 İsmail Yıldız, "Madımak'ın yakılması provokasyondu, anma etkinliklerini onaylamıyoruz", *Zaman*, 30 Haziran 2005.

nan grubun kimliğinin egemen toplumsal değerlerle bağdaştığını gösterme gayreti içindedir.[27] Bu kimliğin Türk kültürüne, İslâm'a veya bölgeye katkıları, özellikle de bu büyük adamların rolleri vurgulanarak öne çıkartılır.

Hatta vakıf, işi İslâmcılarla ortak projeler geliştirmeye dek vardırarak, Alevi-Sünni sorunu diye bir şey olmadığını göstermeye çalışır: "İstanbul ve Ankara'da birer Sıvaslılar gecesi düzenlemek için Kanal 7 ve Kanal D'den destek aldık. Sevgi ve Hoşgörü Derneği adında bir dernek kurma işiyle uğraşıyoruz [...] Bu dernek İslâmcı bir girişimin uzantısı olacak."[28] Vakıf, dünkü düşmanlarıyla, İslâmcılar ve milliyetçilerle iyi ilişkiler sürdürmektedir: "Herkesle, siyasal partilerle, sivil toplumla ilişki kurmaya özem gösteriyoruz... Ama eskiden MHP ile, BBP ile ilişki kurmak imkânsızdı. [...] Bugün herkes bizi destekliyor [...] BBP ve MHP ile bile telefon bağlantımız var."[29] Yerel gazeteler –istisnasız hepsi sağcıdır– vakfın faaliyetlerine geniş yer veriyorlar. Yöneticiler bu çevrelerle ve yetkili makamlarla kurdukları bağları, görevlerini yerine getirdiklerinin, barış yararına çaba gösterdiklerinin bir kanıtı olarak değerlendiriyorlar. Ayrıca gençlerin PKK'ya katılması tehlikesini de Demokles'in kılıcı gibi sallamaktan ve bu durumdan vazife çıkarmaktan da geri kalmıyorlar: "21 Mart [Nevruz] Ali'nin doğum yıldönümü olduğu için, bunu bir cemle kutlayacağız."[30] CEM Vakfı'nın Sıvas'ta geliştirdiği ve ilk planda dışarıya yönelen strateji, yöneticilerin yerel Alevi ileri gelenleri olarak yerlerini koruyabilme kaygısını da pek örtemiyor doğrusu – pek çoklarına göre 1978'de zaten sarsılan bu yer 1993'te tam anlamıyla alabora olmuştu: "1970'li yıllarda serbest meslek sahibiydim. Param vardı. [...] 1978 olayları sırasında yerim bayağı iyiydi.

27 Hatta bazı vakıf yöneticileri Ramazan ayında oruç tutmaya başlarlar; oysa ki başka bazı yöneticiler de oruç tutmamaktan kendilerine bir *şeref payı* çıkarmaktadır; buna mukabil Sünni meslektaşlarıyla birlikte yenecek bir iftar yemeği öncesinde, "kardeşlerimizin neler hissettiklerini anlamak ve paylaşmak" için diyerek, oruç tutacaklardır.

28 CEM Vakfı'nm Sıvas şubesinden bir yönetici, 2 Aralık 2000.

29 Aynı görüşme, 2 Aralık 2000.

30 Aynı görüşme, 2 Aralık 2000.

Yanımda 20-25 işçi çalıştırıyordum, çoğunluğu da Sünniydi [...] Birçok müşterim de Sünniydi [...]. Alevi-Sünni, sol-sağ ayrımından sonra beni artık kabul edemediler. Zulüm gördüm. Paramı toplayamadım. Sünniler artık borçlarını ödemiyorlardı, onlar da durumdan istifade ettiler. Beni kötü tanıttılar ve ekonomik durumum altüst oldu [...]. Sünniler beni [Alevi ve solcu olmamı] hazmedemediler, başarılı olmama izin vermediler [...] On yıl boyunca, para kazanmayı başaramadım, borç ödemek zorunda kaldım. [...] En büyük bedeli ben ödedim."[31] Dış görünüşe rağmen, bu yöneticilerin çoğu siyasal bakımdan sağda değildir; çoğu inançlı Kemalistlerdir, ya faal CHP üyesidirler ya da bu partiyi desteklerler. Mecburen uyum sağlamaya yönelik bu stratejiye rağmen, pek çok kişi İslâmcıları hâlâ özleri itibariyle cumhuriyet için temel tehlike ve başlarına gelmiş felaketlerin en büyük sorumluları olarak görürler; bazıları da Alevilerin marjinalleşmesine hiç iyi gözle bakmazlar: "Niye bu şehirde bir tek Âşık Veysel sokağı, onun bir tek heykeli yok?"[32] Çoğunlukla, durumun dayattığı harekette yer alma zorunluluğu ve onlara belli bir meşruiyet sağlayan tek kimliksel konumla kendi inançları arasında kalırlar.

Yükü sırtlanan yerel eşraf dışında, Sıvas CEM Vakfı çok az destek görmektedir. Vakfı ne zaman ziyaret etsem lokal boştu ve içeride hemen hemen hiç genç yoktu. Bu ilgisizlik, hatta vakfın varlığından habersizlik hiç kuşkusuz Alevi nüfusuna yönelik faaliyetlerin azlığıyla açıklanabilir. Pek çok kişi bu vakfın kendilerini temsil etmediği hissiyatını taşımakta, bazıları ise onu reddetmekte, hatta ihanetle suçlamaktadır.

Kentin diğer Alevi örgütünün yönelişi kökten farklıdır. 1994'teki ilk fikir bir Alevi mahallesini güzelleştirme derneği kurmaktı; ancak bu girişim devlet makamları tarafından engellendi. CEM Vakfı açıldıktan sonra, angaje insanlar, çoğu solda –kimileri radikal solda– örgütlü ve sendikal hareket içinde faal olan, 1960'lı veya 1970'li yıllarda kente göç etmiş

31 CEM Vakfı'nın Sıvas şubesinin eski yöneticilerinden biri, Sıvas, 4 Aralık 2000.

32 CEM Vakfı'nın Sıvas şubesinin eski yöneticilerinden biri, Sıvas, 5 Aralık 2000.

işçiler Aleviliği CEM vakfının tekeline bırakmamaya karar verdiler.[33] Kendilerini yakın hissettikleri Pir Sultan Abdal Derneği'ne bağlanma niyetindeydiler. Ama yerel koşullar bir Pir Sultan Abdal Derneği kurulmasını çok zorlaştırmıştı.[34] Girişimciler bir vakıf kurmanın daha akıllıca olacağı kanısına vardılar, çünkü bir dernek hakkında her zaman siyasal faaliyet kuşkusu taşınıyordu. Ama Pir Sultan Abdal Vakfı diye bir şey yoktu. Bu nedenle sonuç olarak 1996'da Hacı Bektaş Veli Vakfı'na bağlandılar, ama ulusal ölçekteki Pir Sultan Abdal Derneği'yle gayriresmî ilişkilerini de sürdürdüler.

Onların faaliyetleri öncelikle içeriye yöneliktir, zaten yerinin bir Alevi mahallesinin tam ortasında bulunması da bunu göstermektedir. Yöneticiler bölgenin Alevi köylerini düzenli olarak ziyaret etmektedir. Vakıf gençler için de geceler düzenlemektedir. Örgütlenme faaliyetinin odak noktasında yer alan gençler, saz veya semah grupları çevresinde buluşmaktadır.

Oradaki Alevilik kavramı, CEM Vakfı'nda savunulandan epey farklıdır: Genç bir kadın üye, "Alevilik bir din değil, bir hayat felsefesidir" demektedir.[35] Her yıl cem ayinleri ve halka aşure dağıtma törenleri düzenlenir ve bunlar dinî bir gösterge olarak değil, düşman bir ortam içinde korunması ve aktarılması gereken bir kültürün ve bir kimliğin işaretleri olarak yapılırlar. Bu tavrın gerisinde siyasal bir Alevilik anlayışı ve bazı gençlerin özellikle maruz kaldıkları ve hiç tereddütsüz kınadıkları zulüm ve ayrımcılığa tepki olarak radikal sola duydukları sempati sezilmektedir.[36] Bunun da ötesinde vakıf bu gençler açısından önemli bir toplumsal buluşma mekânı, dost meclisi rolü oynamaktadır ki, "her dışarı çıkıldığında problem yaşanan" bir şehirde böyle bir mekân bir sığmak gibidir. Ora-

33 Yedi kurucudan altısı işçi, biri memurdur; hepsi de civar köylerde doğmuştur.

34 1993 olaylarının patlak verdiği festivalin düzenleyicisi Pir Sultan Abdal Derneği'ydi.

35 Sıvas, 1 Eylül 1999.

36 Polisle düzenli olarak yaşanan atışmaları, özellikle sınav günlerine denk getirilen gözaltıları, vb. kınayan ve hepsi de birbirini doğrulayan pek çok tanıklık mevcuttur. Ayrıca iş arama düzeyinde de hissedilen bir ayrımcılık söz konusudur. Sıvas, Eylül 1999 ve Aralık 2000.

da Kürt sorunu ve diğer hassas sorunlar serbestçe tartışılabilmektedir.

Ama vakıf, kendini dışarıya tanıtmak başlıca amacı olmadığı ve kamuya yönelik böyle bir ifade sorun yaratabileceği için, açık bir kimlik söylemi pek geliştirmez. Devlet kurumlarıyla temaslarını asgari düzeyde tutar ve sadece belediye ile iyi ilişkiler içinde olmaya gayret eder. Mahalle karakolu birkaç adım uzaktadır ve karakol sakinleri vakıf lokalini sık sık şereflendirirler.

Mali zorluklar vakıf faaliyetleri önünde engeldir. Mütevazı bir örgüt olarak sadece bağışlarla finanse edilir, ama toplumsal tabanı yoksuldur. Sıvaslı Alevi aileleri işsizlikten çok etkilenmektedir. Alevi nüfusun ağırlıkta olduğu bir başka mahallede de bir merkez inşa etme türünden birçok proje mecburen yarım bırakılmış, köy ziyaretlerine de ara verilmek zorunda kalınmıştır. Vakıf, Alevi nüfusunun ihtiyaç duyabileceği bazı hizmetleri yapma gücüne sahip değildir.

İki vakıf arasındaki ilişkiler de pek iyi sayılmaz. Oysa Sıvas Alevilerinin temsili konusunda gerçek bir rekabet de söz konusu değildir: Nitekim meşruiyet, dışarının gözünde CEM Vakfı'ndan, Alevi halkın gözünde ise Hacı Bektaş Vakfı'ndan yanadır. Bu iki vakıf aynı gruplara seslenmezler; birincinin yöneticileri ikincinin üyelerine tepeden bakarlar, onları basit, cahil ve dışarıdan gelen provokasyonlara açık insanlar olarak görürler. Buna karşılık ikinci vakfın bazı üyeleri de CEM Vakfı'nı Aleviliği siyasal stratejiler için kullanmakla, zaman zaman da davaya ihanetle, hatta "faşistlik"le suçlarlar.

Sıvas'taki Alevicilerin manevra sahası dardır: ya "taviz"i gerektiren bir meşruiyet ve uzlaşma arayışı içinde Aleviliğin egemen Türk ve Müslüman kimliği içine katılması –toplumsal tabanları bulunmayan, ama kendilerini duyurabilecek yeterli mali ve siyasi olanaklara sahip Alevi eşrafın stratejisi– söz konusudur; ya da belki taban tarafından daha çok desteklenen, ama kamusal alandan çekilmek, kendi içine kapanmak anlamına gelen ve ne toplumsal talepleri tatmin edebilecek maddi olanaklara, ne de kendini ifade edebilecek bir manevra sahası-

na sahip olan, daha kültürel ve siyasal bir yöneliş –tabii bu yöneliş ancak satır aralarında sezilmektedir, çünkü onu açıkça ilan etmek olanaksızdır– söz konusudur. Sıvas Alevilerinin büyük çoğunluğu iki vakıf bünyesinde de örgütlü değildir: Birinci vakıf çok uzakta gibidir; ikincisinde ise katılımın faydası belirsiz, oysa bedeli yüksektir, veya en azından böyle algılanmaktadır. Siyasal Aleviciliğin beşiği olan Sıvas'ta, bırakın kitlesel hareketi, bugün çok seyrek görülen dinî ibadetler bile ancak eş-dost çevresinde gerçekleştirilmektedir.

Malatya: Kimliğin tersyüz edilmesi

Malatya şehrinin 400.000'lik nüfusunun yüzde 20 veya 30'unun Alevi olduğu tahmin edilmektedir. Ama Sıvas'takinden çok daha kalabalık olsa da, Malatya'da Alevilik aynı belirleyici konuma sahip değildir; hâkim toplumsal bölünme başka bir alandadır. 1990'lı yıllarda Kürt sorunu bu ilde çok keskinleşmiş, PKK da 1993-1994'te bölgeye girmiştir. Siyasal ve ekonomik koşullar da çok farklıdır: Devlet kurumlarıyla temaslar genellikle olumlu türdedir; çok sayıda Malatyalı devlet adamı birçok kamusal yatırımı bölgeye yönlendirmiştir. Ayrıca topraklar da daha verimlidir. Bu da Aleviler tarafından geniş ölçüde paylaşılan ekonomik dinamizmi ve göreli refahı açıklamaktadır: 1978'de yaşanan karışıklıklar bazı Alevilerin yöreden kaçmasına neden olmuşsa da, burada hali vakti yerinde bir Alevi tabakasına rastlanmaktadır.

Malatya şehrinin içinde de iki Alevi örgütü vardır ve bunlar kurumsal açıdan Sıvas'takilerle aynıdır; ama kat ettikleri yol ve kimlik açısından konumlanışları farklıdır. Sıvas gibi Malatya da karma nüfusa sahip bir bölgedir. Aleviler nüveler halinde il sathına dağılmış durumdadırlar. Büyük çoğunluğunun ana dili Kürtçedir. Malatya, "Türk"ün çoğunlukla "Sünni" anlamına geldiği ve "Alevi"nin de çoğunlukla "Kürt"le özdeşleştirildiği bölgelerden biridir. Dolayısıyla şehrin içinde kurumsallaşmış Aleviciliğin tamamının dinci ve Türkçü bir Alevilik anlayışını savunması şaşırtıcıdır. Kimliğin böyle tersyüz edilmesi hangi

mantıkla açıklanabilir? Geniş ölçüde Kürtçe konuşulan bir bölgede Aleviciliğin kurumsallaşmış temsilinden hem Kürt bileşen, hem de siyasal veya en azından kültürel versiyon nasıl olmuş da dışlanmıştır?

İlk dernek 1991'de kurulmuş, daha sonra 1997'de Hacı Bektaş Veli Kültür Merkezi Vakfı'na dönüştürülmüştür. Ulusal ölçekteki Hacı Bektaş Veli Vakfı ile organik bağı yoktur. Birbirini tutan tanıklıklara göre, ana dili Kürtçe olan, ama Türkçü bir Alevilik anlayışını savunan araştırmacı yazar başkanı çevresinde oluşmuş, kişiye dayalı bir örgütlenme söz konusudur. "Hakiki Türk biziz. Hakiki Müslüman biziz. Orta Asya'dan gelmişiz."[37] Görüşleri bir yanıyla da dinîdir: Alevilerde namazın önemi konusunda aldığı tavır medyada da geniş ölçüde yer bulmuştur. Aleviliğin bugünkü durumuna hayıflanmakta ve özellikle gençlerdeki "inanç boşluğu"nu eleştirmektedir: "Her şeyi unutmuşlar [...] [Gençler] Aleviliği folklorik bir şey gibi, bir yaşam tarzı gibi görüyorlar. Alevilik hakkında hiçbir şey öğrenmemişler, hepsi cahil. Bu gençler için bir şeyler yapmak, onlara inancı tanıtmak gerek."[38] Bir misyonu olduğuna inanmaktadır: halka Aleviliğini özümsetmek. Kültür merkezi, simgesel olarak, muazzam bir caminin tam karşısına inşa edilmiştir.

Gerçekten de bu kuruluşun en önemli eseri, içinde bir de cemevi barındıran büyük bir binanın inşa edilmesidir. Bu girişim için devlet kurumlarından ve siyasetçilerden (Mesut Yılmaz, o sırada başbakan olan Tansu Çiller) maddi destek alınmıştır. Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel de destek sözü vermiş, ama söz verilen bu destek 1999 depremi nedeniyle ödenmemiştir. Dolayısıyla bu örgüt devlet kurumlarına yakınlığıyla dikkat çekmekte, gösterilerine valiyi, müftüyü, rektörü ve belediye başkanını davet etmektedir.

Bu kocaman dinî, kültürel ve sosyal yapı kompleksinde en çarpıcı yön, morg ve cenaze töreni yapılabilecek bir yer bulunmaması –Alevi külliyelerinin çoğunda mevcut olan bu öğe,

---

37 Hacı Bektaş Veli Kültür Merkezi'nin başkanı, Malatya, 24 Ağustos 2000.

38 Aynı görüşme.

Alevi nüfusun cemevi talebindeki temel etkenlerden de biridir. Bu eksikliğin çok basit bir gerekçesi vardır: Başkan böyle bir bölümü uygun görmemekte, çünkü PKK'nın kitleyi seferber etmek açısından çok elverişli anlar olan cenaze törenlerini "sahiplenme" olanağı bulacağını düşünmektedir: "Başlangıçta cenaze töreni için bir yer yapmak istiyorduk, ama sonra düşündüm: Gazi mahallesindeki gibi olayların patlak vermemesi için yapmamak gerektiği kanısına vardım; orada cemevinden cenaze kaldırırken PKK bayrakları açıyorlar. Burada da komşu bir mahallede Tuncelili birinin cenazesinde PKK bayraklarını çıkardılar, 150 kişi gözaltına alındı; hayır, bu tür şeyler olmasını istemiyoruz ve ölüleri mezarlıkta da yıkatabiliyoruz, bu işin uzmanları var."[39] Biraz sonra cenaze törenlerinin bölgedeki Aleviler için büyük bir sorun olduğunu itiraf ediyor: "Köylerde de cenaze sorunu var. Ölü yıkayacak kimse yok; insanlar birkaç kuruş karşılığında ölülerini yıkatacak birini bulmak için çoğunlukla şehre iniyorlar. *Soru:* Peki, bu sorunu çözmek için ne yapabilirsiniz? *Cevap:* Adam yetiştireceğiz [...] Mesela bugün Malatya'da sadece iki dede cenaze kaldırmayı biliyor."[40] Cenazenin sahiplenileceği korkusu, Alevilerin ihtiyaçlarını karşılama gereğinin önüne geçmiştir.

Bu örgütün toplumsal destek bulamaması son derece doğal: Alevi nüfusun kalabalık olmasına karşın, bağışlar vakıf kurucularının beklentilerinin onda birine bile ulaşmamış ve 1996'da başlatılan inşaat olanaksızlıklardan ötürü birçok kez gecikmeye uğramış. Sıvas olaylarının yol açtığı dinci/dinci karşıtı kutuplaşmasından, devlet yardımlarının devreye girmesinden ve PKK'nın bölgeye sızmasından önce, üyeler ilk zamanlarda seferber olmuşlar; ama PKK'nın bölgeye girmesi muhtemelen dernek yöneticilerini şüpheli kabul edilebilecek tavırlardan uzaklaşmak zorunda bırakmış. Başkan, gururla duyurduğu 768 üyeye karşın, 2000'deki Hacıbektaş Şenlikleri'ne gidebilmek için ancak 20 kişiyi seferber edebilmiştir ve "in-

39 Aynı görüşme.

40 Aynı görüşme.

sanlar kültür merkezine sahip çıkmıyorlar" diye yakınmaktadır. Laf arasında, pek çok kişinin devlet katkısına karşı oldukları için hiçbir şey vermek istemediğini ve komşu camiyle var olduğu ilan edilen kardeşliğe de karşı olduklarını açıklamaktadır. Onun bütünleşme stratejisi çeşitli muhalefetlere yol açmıştır: "Ben dede değilim. Ama Malatya'da rakibim yok. Yalnız Marksistler, bölücüler ve dedeler beni istemiyor."[41] Bunun dışında başkan, Aleviciliğin bütünü içinde marjinalleşmiş bir konumdadır: Yerleştiği konum itibariyle, kültürel veya siyasal bir Alevilik anlayışını savunan aktörlere olduğu kadar, dinî kanata da yabancılaşmıştır.

Dinî kanatın bile bu vakfı yeterince desteklememesi kısmen aynı alanda faaliyet gösteren rakip bir örgütün ortaya çıkmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim 1996'da CEM Vakfı'mn yerel bir şubesi açılır. CEM Vakfı'nın ilk açılan şubelerinden biri budur, bu tercihin nedeni de İzzettin Doğan'ın ailesinin Malatyalı olmasıdır. Vakıf burada, başka her yerdekinden daha da kişiselleşmiştir: İzzettin Doğan'ın kardeşlerinden biri şube başkamdır. Aleviliği İslâm'ın Türklere has biçimi olarak gören muhafazakâr ve dinci bir tavrı savunmaktadır. Burada da bir bütünleşme stratejisi söz konusudur, vakıf lokalinde üzerinde Atatürk resimleri bulunan eşyanın ve Türk bayraklarının bolluğu bunu kanıtlamaktadır. Ama vakıf rakibinden farklı kaynaklara, özellikle de Doğan ailesine ve onun hem aşiret yapısından hem de dinî yapısından gelen "geleneksel meşruiyeti"ne, yerel Alevi seçkinlere ve bu seçkinlerin kendisine bazı siyasal çevrelerde sağladığı kolaylıklara dayanmaktadır. 200 üyesi arasında iş adamları, doktorlar, avukatlar ön sıradadır; yoksul üniversite öğrencilerine dağıtılan bursları onlardan toplanan bağışlarla finanse etmektedir[42] – rakip vakfın desteğinin azalmasında muhtemelen bu bursların da payı vardır.

Malatya şubesi, CEM Vakfı'nın ulusal ölçekteki amaçlarına Sıvas şubesinden daha yakındır. Sıvas'ta İslâmcı eğilimdeki ye-

---

41 Aynı görüşme.

42 CEM Vakfı şube başkanı, Malatya, 26 Ağustos 2000.

rel yöneticiler tarafından bir hakaret gibi algılanabilecek ve bu nedenle hasır altı edilen Kemalizmi açıkça sahiplenmektedir. Aleviciliği olumlu bir biçimde, "olduğu gibi", yani Sünnilikle olan farklarını Sıvas'ta olduğu kadar önemsizleştirmeden tanıtmayı görev olarak önüne koymuştur.

Bu iki örgütün de başını meşruiyet arayışı içindeki Kürtçe konuşan seçkinler çekmektedir.[43] Aleviciliğin kurumsallaşması sırasında, Malatya'daki egemen toplumsal ayrılık Türk/Kürt ayrımıdır; o da Alevi/Sünni bölünmesinin eklemlenme şeklini belirlemiştir. Bu çerçevede yerel seçkinlerin Alevilik kategorisini kullanma mantığı, Kürt milliyetçiliği ve biraz daha sınırlı bir ölçekte radikal sol –radikal sol hareketler de bölgedeki Alevi gençliği arasında örgütlenmektedir– olumsuzlamalarını öne çıkararak onlardan farklı olduklarını ortaya koymaktan ibarettir. Yerel seçkinler açısından Aleviliği sistemle bütünleşmenin bir unsuru gibi sunarak Kürt damgasının çevresinden dolaşmak ve kendilerini, Alevicilik aracılığıyla, meşru aktörler olarak öne çıkarmak söz konusudur. Bu kez *ortaya çıkarıcı öteki* [*relevant other*],[44] Sıvas'taki gibi Sünnilik değil de PKK'dır. Kürt milliyetçiliğine veya muhalif hareketlere daha yakın Aleviler ise, bu Alevici örgütler tarafından temsil edilmemektedir. Ya hiçbir yere angaje olmuyorlar ya da yasadışı hareketlere katılıyorlar. Savundukları davanın Alevi versiyonu için angaje olanlar az. Onlardan ayrı, hatta onlara karşı kurulan bir Alevici örgüte daha da az angaje oluyorlar.

"Hassas" mahalleler: Rakip olarak ortaya çıkan radikal sol

Okmeydanı, İstanbul'un coğrafi açıdan merkezî sayılabilecek bir varoşudur. 1950'li yıllardan itibaren kırsal alandan gelen çoğu Alevi kökenli pek çok göçmen buraya yerleşmiş; Sünniler de mahallenin bir bölümünde toplanmıştır. Yerleşim

---

43 Hacı Bektaş Vakfı'nın başkanı ticaret lisesi mezunudur. CEM Vakfı'nın Robert Kolej'den diplomalı başkanı ise üniversite eğitimini yurtdışında yapmıştır ve mühendistir.

44 İlgili bağlamda önem kazanan üçüncü taraf.

hareketine zincirleme göç olgusu yön verdiği için, hem köy hemşehri toplulukları oluşmuş, hem de köy dernekleri kurulmuştur. 1990'lı yılların başında, Hafik kazasından (Sıvas) yirmi kadar köy derneğinin yöneticileri bir Alevi mekânı kurmak üzere bir araya gelirler. Esas olarak cem ayinleri ve cenaze törenlerini yapabilmek için[45] –bu fikir başka yerlerde de epey revaçtadır– bu ihtiyacı duyarlar. O zaman Hacı Bektaş Vakfı'na başvururlar, vakıf da onların 1994'te bir şube açmalarına yardımcı olur.

Okmeydanı yoksul bir mahalledir ve işsizlik oranı çok yüksektir.[46] Bu durum solun, özellikle de radikal solun büyümesiyle kuşkusuz ilişkilidir; Okmeydanı İstanbul'daki en önemli sol odaklardan biridir. Farklı ilçeler arasında paylaştırılmış bu bölgenin kendi başına bir idarî birim olmaması herhangi bir seçim analizini olanaksız kılmaktadır; ama bölgede sadece iki partinin lokali vardır ve bunlar da yasal yelpazenin en solunda yer alan partilerdir: ÖDP (Özgürlük ve Dayanışma Partisi) ve EMEP (Emeğin Partisi). Yasal olan veya olmayan çeşitli oluşumlar da orada temsil edilmektedir;[47] ama Kürtçe konuşanların sayısı kalabalık olmadığı için Kürt milliyetçilerine rastlanmaz. Bazı illegal örgütler kırsal alanda ve kimi zaman da kentte silahlı mücadele sürdürmektedir. Polisle sık sık çatışma yaşanmaktadır. 1970'li yıllarda Okmeydanı radikal solun denetiminde, kısmen "kurtarılmış bir bölge"ydi ve devlet kurumları buraya çok zor giriyorlardı. Bazıları, devletin sağladığı sosyal hizmetlerde hemen göze çarpan yetersizliği bu geçmişe bağlamaktadır.[48] Okmeydanı, muhalif mahalle ününü bugün de korumaktadır. Üstelik Gazi olaylarından bu yana işverenler ve

45 Metropollerde cenaze törenleriyle ve cenazelerin memlekete gönderilmesiyle çoğunlukla köy dernekleri ilgilenirler. Halbuki hiçbir köy derneği bu işler için gereken altyapıları oluşturacak olanaklara sahip değildir.

46 İlk kuşak göçmenlerin emeklilik yaşına gelmeleri ve özelleştirmeler nedeniyle, kamu sektöründe çalışan insan sayısı da çok azalmıştır.

47 DHKP-C'nin bazı kadroları yerel seçimlere katılmakta ve kimi zaman iyi oy toplamaktadırlar.

48 Nüfus yaklaşık 30.000'i bulmaktadır, ama toplam dört okul vardır ve hiçbir sağlık merkezi açılmamıştır.

esnaf orada işyeri açmaya pek yanaşmamakta, bu da mahalleyi iyice marjinalleştirmektedir.

Bu durum karşısında, Alevi örgütlenmesi mahalle ile devlet makamları arasında bir anlamda uzlaştırıcı bir arabuluculuk konumundadır. Bir vakıf yöneticisi durumu şöyle açıklıyor: "Okmeydanı sol örgütlerin varlığının çok hissedildiği bir yer, ama eskisi kadar da güçlü değiller. Ve vakıf, mahallenin gelişmesinde önemli bir rol oynadı. Eskiden devlet mahalleye girmezdi, korkardı. 1 Mayıs'ta, 2 Temmuz'da veya genelde hep olay çıkardı. Ama vakıf devleti halkla barıştırdı. Önceden, bu mahallede yaşayan herkesin terörist olduğu fikri hâkimdi. Devlet burada kendine bir muhatap arıyordu. O dönemde söz sahibi olanlar, tüm bu işleri yönetenler sol örgütlerdi. Ama bugün vakıf mahallede daha güçlü hale geldi. Ve devlet de mahalle nüfusunun bir terörist güruhu olmadığını görmeye başladı."[49] Vakıf yerel makamlarla iyi ilişkiler sürdürmektedir. Merkezin bulunduğu araziyi Şişli belediyesi tahsis etmiş ve inşaata da maddi destek vermiştir: Sadece iki yıl içinde İstanbul'daki Alevi örgütlerinin sahip oldukları en güzel ve büyük merkez inşa edilmiştir; yapı mahallenin genelinde de hemen göze çarpmaktadır. Bu hassas çerçeve içinde devlet kurumlarıyla bağ kurma rolü belli kısıtlamaları da beraberinde getirmektedir. Örneğin gençlerden sorumlu kişi onları EMEP'le ilişkili bir tiyatronun oyununu görmeye götürünce, derhal Ankara'daki genel yönetime şikâyet edilmiş,[50] sonra da kızağa çekilmiştir: Vakıftaki gençlerin "siyasal faaliyetlerle uğraşmaları" hiç arzu edilmez. Bu nedenle, yöneticilerin çoğu CHP'den daha radikal olan EMEP, ÖDP veya İP gibi sol partilere oy verseler de, gençlerin politize olup sola yönelmeleri kaçınılması gereken bir umacıdır.[51]

Sol örgütlerle temaslar ise, hiç iyi komşuluk ilişkileri halinde değildir: Vakfa geçen ve oldukça faal bir rol üstlenen eski

49 Vakıf sorumlularından biri, İstanbul, 24 Ekim 2000.

50 EMEP'in doğrudan rakibi olan İşçi Partisi'nin bir militanı tarafından şikâyet edilmiştir.

51 Okmeydanı'ndaki vakfın yöneticilerinden biri, İstanbul, 1 Kasım 2000; gözlem, İstanbul, Ekim 2002.

bir sol militan sokağın ortasında eski yoldaşlarından biri tarafından "ihanet"le suçlanıp bıçaklanmıştır. Halk Meclisi'nin bölge sorumlusu, "hem camiyle hem cemeviyle" çalıştıklarını doğruladıktan sonra, sözlerini "cemevi, devletin devrime karşı kullandığı bir üründür" diyerek noktaladı.[52] Silahlı olmayan bir diğer sol dernek ise, "Alevi örgütleriyle birlikte çalışamıyoruz, çünkü sisteme karşı çıkmaya korkuyorlar" dedi.[53] Sol aktörlerin evrenselci söyleminde, Aleviciler gerici, feodal, şoven, devletçi diye nitelenirler. Radikal solla girilen bu rekabet, vakfın somut faaliyetlerini de etkiler: Halkı, özellikle de işsizlikten çok etkilenen ve siyasallaşmanın gözde hedefleri olan gençleri geri kazanmak söz konusudur. Babacan bir tavırla, kol kanat gerici bir tınısı da olan bu söylem, "gençleri sokaktan kurtarma" gereği üzerinde durur.[54]

Bu rekabet ortamı içinde, halk kitlesinin ihtiyaçlarına cevap vererek, örneğin sağlık ve eğitim hizmetleri sunarak –sorunun bu şekilde yaşanmadığı Anadolu'daki Alevi örgütleri bu tür hizmetleri pek sağlamazlar– okuma-yazma, İngilizce, bilgisayar kursları düzenleyerek onları yanına çekmek söz konusudur. Sübvansiyonların bu şekilde dağıtımı bu tür hizmetlerin yürürlüğe sokulmasını sağlamaktadır. Vakıf, gençleri çekebilmek için çeşitli etkinlik gruplarının (saz, semah, folklor, tiyatro grupları) yanı sıra spor (futbol) takımları çevresinde –aslında Türkiye'deki Alevici örgütler futbolla pek ilgilenmezler– toplumsallaşma mekânları da oluşturmaktadır. Bir halk kesiminin sosyal ihtiyaçlarının, onları başkasının eline bırakmamak amacıyla üstlenilmesi mantığı içinde, sonradan vakfa dönüştürülen Gazi'deki dernek de kuaförlük, biçki-dikiş, dokuma, resim, yabancı dil kursları açmaktadır; CEM Vakfı ise "bu gençlere bir şans vermek" adına ve mahallede kendisine bağlı bir kesim oluşturmak amacıyla –örtük olarak da "solun pençesinden kurtarmak" için– Gazi'de burs dağıtmaktadır.

---

52 Halk Meclisi sorumlusu, 1 Kasım 2000.

53 Okmeydanı Halkevi'nin bir üyesi, 31 Ekim 2000.

54 "Vakıfta işler nasıl?" diye sorduğumda, "İyi. Artık yüz kadar gençten oluşan bir grubumuz var" diye cevap verdiler. Bir vakıf yöneticisi, İstanbul, 5 Eylül 2001.

Daha yaşlı kuşağın ihtiyaçları ise aynı değildir. Köy dernekleri –fiiliyatta erkeklerin devam ettiği kahvehaneler durumundadırlar– onlara günlük bir toplumsallaşma mekânı sağlamaktadır. Amaç başkadır: "Halkın ihtiyaçlarına cevap vermeye özen gösterdik. İnsanlar burada defin törenlerini, cemlerini yapabiliyor, kurbanlarını kesebiliyor veya lokma dağıtabiliyorlar. Gelenler bu nedenle kalabalık."[55] Mahallenin bileşimi, vakıf faaliyetlerinin niye ritüel kutlamalar üzerinde yoğunlaştığını da açıklıyor. Özellikle defin törenlerinde, cenazelerde dağıtılan yemeklerde,[56] kurban veya adak ziyafetlerinde vakıf dolup taşıyor. Vakıf her yıl Hacıbektaş şenlikleri için birçok otobüs kaldırıyor.

Vakıf yönetimi cemaatin ileri gelenlerinden oluşur; bunlar ilk kuşak göçmenleridir, biraz paraları ve köy ağları içinde belli bir ağırlıkları vardır. Kamu sektörünün artık emeklilik çağına gelmiş bu eski memurları ve işçileri, yasalara bağlı bir kurum oluşturmayı amaçlamışlardı; böylelikle hem mahallenin kötüye çıkmış adı yüzünden erişilemeyen kaynaklar yeniden açılacak, hem de sol hareketlere katılıp lafı kimseye bırakmayan gençlerin karşısında kendi kuşakları yerini yeniden kazanacaktı.[57] Bu nedenle Okmeydanı'ndaki vakıf içinde dile getirilen Alevilik –en azından birinci kuşak için– öncelikle geleneksel ve cemaatçi bir niteliktedir; bu ifadenin dinî bir boyutu da vardır, ama ne en ön plandadır ne de ona bir kimlik söylemi tarzında sahip çıkılmaktadır. Gerçi cemevi binanın tam merkezindedir ve ona bağlı bir dede bulunmaktadır, ama bu dede göçmenlerin çoğunun bağlı oldukları ocaktandır, dolayısıyla onun seçiminde de cemaatçi boyut önceliğini korumaktadır. Ayrıca katılımın fazla olmadığı haftalık cemlerin yerini

55 Bir vakıf sorumlusu, 24 Ekim 2000.

56 Vefat eden kişinin ailesi, [ölümün] üçünde, yedisinde, kırkında ve bir yıl sonra yakınlarına yemek verir. Bu törenler kentte yapılırken çoğunlukla bir yer sorunuyla karşı karşıya kalınır; vakıf lokalinin bu amaçla kullanılması sorunu halletmektedir.

57 Onların köy dernekleri içinde biraz siyasal bir tarzda örgütlenmeyi deneyen gençlerin önü büyükleri tarafından çoğunlukla kesilmektedir. Görüşmeler, Okmeydanı, 4 Kasım 2000 ve 27 Mayıs 2001.

giderek köy derneklerince düzenlenen cemaat cemleri almaktadır.

Okmeydanı'ndaki durumu, benzer toplumsal ve siyasal özelliklere sahip olan Gazi mahallesi ile karşılaştırmak ilginç olabilir. Aynı şekilde sol hareketle arasına mesafe koymaya çalışan Gazi'deki Hacı Bektaş Veli Kültürünü Tanıtma Derneği muhafazakâr ve dinci bir kimlik duruşunu benimsemektedir. Bu muhafazakârlık ilk bakışta dernek mekânını süsleyen ikonografya öğeleriyle göze çarpmaktadır. Klasik Ali-Hacı Bektaş-Atatürk üçlüsü burada da karşımıza çıkar; zaten her yerde Atatürk portresi vardır. Ayrıca dernek başkanının odasına cumhurbaşkanının da bir resmi asılmıştır ki, diğer cemevlerinde buna pek rastlanmaz. Bununla birlikte burada Pir Sultan Abdal'a rastlanmaz. Daha da şaşırtıcı olan, başka yerlerde şehitlik mertebesine yükseltilen Gazi olaylarının ve kurbanlarının herhangi bir izinin bulunmamasıdır.[58] Dernek yöneticileri konumlarını şu sözlerle açıklar: "Siyasi görüşümüz, Atatürk ilkelerine, dine (İslâm), laikliğe, barışa bağlılıktır. Hiçbir radikal grubun içimize sızmasına, bizi etkilemesine izin vermiyoruz."[59] Örgüt sadece yerel makamlarla değil, bazı bakanlıklarla da ilişki içindedir.

Okmeydanı'ndaki vakıfta solla rekabet kendini özellikle sahada, sosyal hizmet ve gençleri örgütleme yarışında ve "politik" tiyatroya gidilmesinin başlattığı krizin gün ışığına çıkardığı kısıtlamalarda hissettirmektedir. Vakıf öncelikle ihtiyaçlara cevap vermekte ve açık bir kimlik tavrı almaktan kaçınmakta, çünkü böyle bir tavrın tabanının bir kesimini kendisinden uzaklaştırabileceğini düşünmektedir. Buna karşılık Gazi'de olaylar derneği kimlik konusunda –sadece gazetecilere cevap vermek için bile olsa– açık bir tavır almaya zorlamıştır. "Kürt", "Alevi" ve "solcu" bir mahalle imgesinin (meşhur "3

58 Okmeydanı'ndaki vakıfta da Gazi "şehitleri"nin resimleri bulunmaz; işin aslı bu "şehitler" büyük ölçüde sol hareketler tarafından sahiplenilmiştir. Buna karşılık Sıvas şehitleri –Alevi kimlikleri daha öndedir ve solun onları sadece kendilerine ait "şehitler" olarak göstermesi kolay değildir– yerlerini almışlardır.

59 Nadim Şahhüseyinoğlu, *Alevi örgütlerinin...*, *a.g.e.*, s. 208.

K": *Kürt-Kızılbaş-Komünist*) billurlaşması karşısında, dernek açısından kendini radikal örgütlerin arka bahçesi gibi değil de farklı bir şekilde tanıtabilmek önem taşımaktadır. Biri siyasal, diğeri de etnik türdeki iki olumsuz örnek karşısında, yerel ileri gelenler dinî kimlik olarak Aleviciliğe sarılmışlardır. Bu nedenle Gazi mahallesindeki dernek, herhalde tüm Türkiye'de Kur'an kursu verilen tek Alevi mekânıdır –bu durum diğer Aleviciler, hatta dedeler tarafından da eleştirilmektedir. Dernek ise bu tavrını Aleviliğin de İslâm'a ait olduğu gerekçesiyle açıklamaya çalışmaktadır. Militanların cenaze törenlerine ev sahipliği yaptığında ise kendini manevi ve dinî gerekçelerle haklı çıkarmaya uğraşmaktadır; bu konuda Gazi Cemevi başkanı Hıdır Elmas şöyle der: "Birisi [...] cenazesini alıyor, [...] cemevine getiriyorsa, cemevi 'Hayır, kabul etmiyoruz' demez. O kişinin son yolculuğu."[60]

Dikmen: Yükselen orta sınıfın evrenselci Aleviciliği mi?

Ama bu durum tüm göçmen semtlerine genelleştirilemez; Ankara'daki Dikmen örneği bunu göstermektedir. Yine arazilerin vahşi bir biçimde sahiplenilmesinden doğmuş erken dönem göçmen mahallelerinden biri söz konusudur. Ama devlet arazilerini işgal edip sahiplenen mahalle sakinleri, 1970'li yıllardan başlayarak çoğunlukla seçimlerden önceki dönemlerde, bazen gecekondularını birkaç katlı binalara dönüştürmek koşulunu yerine getirerek, tapularını almışlardır. Gecekonducu olarak büyük kente yerleşen bu göçmenler –büyük çoğunluğu da "maddiyata" ehemmiyet vermeyen solcu militanlardır– arazi ve konut sahibi haline gelerek hızla zenginleşmişlerdir.

Emlâk mülkiyeti sayesinde gelen –ve tüm eski gecekondu mahallelerinde şu veya bu ölçüde gözlemlenen– bu sosyal tırmanışa, Dikmen'de çok özgül bir sosyal evrim eşlik etmiştir. 1960'lı yıllarda başkentte kamu sektöründe birçok yeni istihdam sağlanır. Görece erken bir dönemde Ankara'ya gelmiş çok

60 "Radikal solun arka bahçesi değiliz", *Milliyet*, 16 Ağustos 2001, s. 18.

sayıda Alevi bu fırsatlardan yararlanabilmiştir.[61] Merkeze yakın bu semtin ilk gelenler arasında yer alan birçok sakini istikrar gibi önemli bir avantajı olan kamu sektöründe çalışmaktadır. O zaman Dikmen, kırsal kökenli ve geniş ölçüde memurlaşmış yükselen bir orta sınıf semti haline gelir.

Evlerin yerine apartmanların inşa edilmesiyle ortaya çıkan boş konutlara yeni göçmenlerin akın etmesiyle birlikte bu evrim güç kazanır. Çoğunlukla yeni gelmiş göçmenler değil –onlar daha uzak semtlere yerleşmektedir– ilk başlarda varoş niteliği daha ağır basan mahallelere göçmüş, başarılı olmuş ve artık orta sınıf semtlerine, özellikle de hısım akrabalarının bulunduğu semtlere, veya Alevi mahallesi ya da "demokrat" bölge olarak bilinen yerlere –Dikmen de böyle bilinir– taşınmak isteyen insanlar söz konusudur. Sıvaslı bir Alevi antikacı, Ankara'da izlediği mekânsal güzergâhı şöyle anlatıyor: "1966'da doğdum. Ailem Ankara'ya 1963'te gelmiş. Önce Tuzluçayır'a yerleşmişler. Anarşi yüzünden 1978'de Tuzluçayır'ı terk ettik. Sonra farklı semtlere taşınıp, kiracı olarak yaşadık [...], en sonunda da 1986'da Dikmen'e yerleştik. Burada mülk sahibiyiz. *Soru:* Niçin Dikmen? *Cevap:* Çünkü burası Alevilerin kalesi olarak bilinir."[62] Başarılı olmuş serbest meslek sahibi insanların akın etmesi semtin iyi imajına katkıda bulunur. Birinci göçmen kuşağının emeklilik yaşına gelmesiyle birlikte küçük girişimcilerin sayısı artar[63] ve mülk sahibi statüsüne erişilmesiyle birlikte sermayenin kapıları da açılır.

Semtin toplumsal yapısı devletle olan olumlu bağıntısını da geniş ölçüde belirler. Kürtçe konuşan nüfusun kalabalık olmasına karşın, fazla bir muhalefet hissedilmez. Muhtarların çoğu sosyal demokrat CHP'ye yakındır. Göçmenlerin sistemle başarılı bir biçimde bütünleşmesinin simgesi olan bu semtte, dinîliğin gücü de azalmıştır. Ocakzade ailelerle talip aileleri arasında olduğu gibi, Alevilerle Sünniler arasında da karma evlilikler

61 Ayşe Güneş-Ayata, "Identity Paradox within the Alevi", yayımlanmamış metin, s. 5.

62 Dikmen'de oturan bir Alevi, Ankara, 19 Kasım 2000.

63 Birçok emekli düşük olan maaşlarını tamamlamak amacıyla ticarete atılır.

artık istisna sayılmaz. Mezhepler arası komşuluk ilişkileri iyi gibidir, dükkânlar ve esnaf pek ayrıma tâbi tutulmaz[64] ve törenler de çoğunlukla karma niteliktedir, çünkü en azından komşular davet edilir; bununla birlikte daha kısıtlayıcı başka toplumsallaşma biçimleri komşuluk yakınlığına veya aynı kökenden gelmeye dayansalar bile, geniş ölçüde mezhep ayrılıklarına göre belirlenmektedir.[65]

Ama, aykırı gelse de, kültürel, hatta siyasal ve biraz da muhalif bir kimlik tavır alışı yine bu semtte gün ışığına çıkmıştır. 1968 kuşağından entelektüellerin veya sendikacıların ya da 1970'li yıllarda solda aktif militanlık yapıp, sonra Dikmen'deki "küçük-burjuva sapma"ya karşı başkaldırmış kadroların başını çektiği Pir Sultan Abdal Derneği'nin şubesi 1991'de açılmıştır. 1970'li yılların solcuları, bu bağlılıklarını tam inkâr etmeden, yeniden yönlendirmek, esas itibariyle eleştirel bir sol geleneği evrensel değerlerin taşıyıcısı olarak gördükleri kültürel bir gelenekle buluşturmak amacındaydılar. İlk zamanlar, Alevi yeniden doğuş dalgası içinde, daha çok kültürel ve evrenselci bir nitelik gösteren dernek, faaliyetlerini gençler için semah ve saz grupları etrafında yoğunlaştırır. Bu gruplar epey dinamik bir nitelik gösterirler. Sıvas'ta ölen pek çok kişi bu derneğe gidip geldiği için kitle seferberliğini kendi çevresinde billurlaştırmış ve o zamandan beri İslâmcılığa karşıt bir siyasal Alevicilİğin ifadesi haline gelmiştir. Bu iki eksen onu güçlü bir kitlesel –duygusal– hareket potansiyeline sahip bir dernek ve özellikle gençler arasında çok revaçta bir toplumsallaşma mekânı haline getirmiş; kent merkezine taşındığında da birçok müdavimi derneğin peşi sıra gelmiştir.[66]

Türkiye'nin en büyük Alevi merkezinin Dikmen'de kurul-

---

64 Ayrımcılık olduğunda mezhep ölçütlerinden çok siyasal ölçütlere dayandırılır: "Bu dükkân zinciri gericilere ait [...] Burası demokratların"; Alevi bir mahalle sakini, Ankara, 22 Ağustos 2000.

65 Örneğin kadın günleri çoğunlukla Alevi/Sünni ayrılıklara göre şekillenmektedir; gözlemler, Ankara, 17 Mart 1999 ve 21 Eylül 1999.

66 1999'da lokal sorunu yüzünden kent merkezine taşınmak zorunda kalmıştır. Ama üyelerinin önemli bir bölümü Dikmen'de yaşadığı için yeniden oraya dönmeye çalışmaktadır.

ması da bir rastlantı değildir. Hacı Bektaş Veli Vakfı'nın merkezi olan bu bina aslında daha geniş çaplı bir iddia taşıyordu: Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Merkezi, ABTM'nin merkez binası konumuna terfi ettirilmişti; amacı, Türkiye'deki örgütlü Aleviciliğin merkezini temsil etmektir. Ulusal çapta konferanslar, meslek seminerleri burada düzenlenir, merkez, üniversite öğretim üyeleri ve üst düzey siyasetçilerle ilişkiler sürdürür.

Bu merkez, duvarlarında asılı Atatürk portrelerinin sayısından da anlaşılacağı üzere, devlete bağlılığını beyan eder. Binanın içindeki Alevi simgeleri arasında en kalabalık olanlar Hacı Bektaş Veli tasvirleridir, Ali ve Pir Sultan Abdal ise temsillerinin azlığıyla dikkat çekerler. Buna karşılık yetkili makamlar bu örgüte kamu yararı olan kuruluş statüsünü tanımışlar, binanın finansmanı için büyükçe bir sübvansiyon vermişler, açılışa da cumhurbaşkanı katılmıştır.

Ender rastlanır bir görünürlüğe sahip bu heybetli bina,[67] evrensel bir Aleviliği temsil etmektedir. Cephesi simgelerle kaplıdır: Hacı Bektaş Veli Vakfı'nın amblemi olan, hem on iki imamı, hem dünyanın mükemmeliyetini, hem de sonsuzluğu temsil eden bir gülbezek; "bütün evren semah döner" diyen bir friz. Hepsi büyük bir gökkuşağıyla çevrilidir, onun üzerinde de rengârenk bir tür çıkma vardır. Bu çıkma on iki insan siluetiyle çevrilidir, bunların her biri ayrı bir yöne dönüktür ve bir teslim taşı figürüyle sonlanır –bu yeniliklerin ne estetik ne de mimari açıdan Bektaşi tekkeleriyle bir ilgisi vardır.

Gerçi bir cemevi vardır, ama dinî Alevilik anlayışına pek hizmet etmez: Başına herhangi bir dede getirilmemiştir; cemler haftalık bir düzenle değil, ancak bazı vesilelerle gerçekleştirilir. Buna karşılık, vurguyu Aleviliğin felsefi ve evrensel boyutuna yapan biraz soyut bir kültürel anlayış öne çıkar (semah üzerinde, estetik veya simgesel biçimler üzerinde duran bir anlayış). Bu yansız ve mutabakatçı nitelik binanın çokişlevli yapısında da fark edilir. Nitekim cemevi, konferans salonu, tiyatro salonu, kütüphane, sergi salonu, dersaneler ve ka-

67 Sekiz katlı ve 8500 m2'lik bir alanı kaplayan bir bina söz konusudur; temel 1994'te atılmış, inşaat 1998'de tamamlanmıştır.

feterya aynı bina içinde bir aradadır. Ama burası aynı zamanda bir sosyal merkezdir ve kiralanabilen (pahalı sayılabilecek) bir nikâh salonu ve özel büyük bir dispanseri de barındırır. 1999'da açılan bu dispanser kamu sağlık sistemindeki yetersizlikleri telafi etmeye yöneliktir. Bu iki işlev, hem binanın bakımı için gereken finansmanı sağlama ihtiyacına, hem de cemaate sosyal hizmetler sunan bir mekân oluşturma anlayışına tekabül ederler.

Bununla birlikte halkın, çoğunlukla boş olan merkeze pek rağbet etmediği anlaşılmaktadır. O tarafta oturan ve Alevilikle pek ilgilenmeyen pek çok kişi binaya hiç girmemiş veya sadece merak edip gitmiştir; bazıları da burayı ne ciddi bir dinî çerçeve ne de adına layık bir siyasal militanlık seçeneği sunduğu için yetersiz bulmaktadır. Bölge aidiyetinden geniş ölçüde kopuk ve soyut bir Aleviciliği temsil eden merkez, komşuluk ilişkileriyle ve çevredeki insanların kaygılarıyla –sunduğu sosyal hizmetler dışında– pek meşgul olmaz. Belki de fazla heybetli olduğu için, yerel bir toplumsallaşma mekânı olarak da kullanılamamıştır. Daha somut ve mahalle sakinlerinin kaygılarına daha yakın davranan köy dernekleri bu rolü üstlenmektedir; köy dernekleriyle Alevi vakfı arasındaki ilişki ise Okmeydanı'ndaki kadar açık değildir. Pir Sultan Abdal Derneği, çok daha kısıtlı olanaklara sahip olmasına karşın, bir toplumsallaşma mekânı oluşturmakta çok daha başarılı olmuştur. Dikmen'de projenin başını çekenler civarda yaşayanların değil, daha geniş bir etki alanına sahip olan iş adamlarının ve serbest meslek sahiplerinin arasından çıkmış, onlar da bölgesel anlamda yerleşiklik kazanmaktan çok ulusal çapta bir güvence aramayı yeğlemişlerdir: Sonuçta, Ankara aynı zamanda başkenttir...

Berlin: Göç içinde Alevicilik

Göçmen kitlesi arasındaki ayrılıklar ve seferberlik tarzları ülkedekinden farklı mantıklara uyarlar. Alevilerin Berlin'de dernek düzeyinde temsili Türkiye'nin birçok yerinde olduğundan daha çeşitlidir.

Berlin'de yaşayan Alevi sayısı 40.000 civarında tahmin edilmektedir. 1980'li yıllardan önce birinci göçmen kuşağı tanışıklık-hemşehrilik zemininde özel cem ayinleri düzenliyordu.[68] Berlin'deki ilk Alevi örgütü olan Yurtseverler Birliği 1979'da kurulmuştu. Bu örgüt, 1980'li yıllarda etkinlik düzeyi düşse de, TBP kapandıktan sonra Almanya'da ayakta kalmayı başarmış az sayıda dernekten biridir. 1990'lı yılların başlarında hem Almanya'daki Alevi kıpırdanışının hem de bir Alevi kooperatifinin bileşik etkisiyle küllerinden yeniden doğar. 1991'de yeniden isimlendirilerek Anadolu Alevileri Kültür Merkezi (AAKM) adını alır ve bir ayağı siyasette bir ayağı kültürde bir konumu benimser, böylelikle Alevicilik ile sosyal demokrasi arasında kalan işçi örgütü geçmişine de sadık kalır. 1993'te AABF'ye üye olur ve kimi zaman bin kişiyi aşan üye sayısıyla Almanya'nın sayısal açıdan en büyük derneklerinden biri haline gelir. Faaliyetlerine, özellikle de düzenlediği konserlere binlerce insan katılmaktadır.

Hareket bünyesindeki farklılaşma, başka yerlerde olduğu gibi burada da kendini hissettirmekte, ama kendine özgü bir zamansallığa ve mantığa uymaktadır. Gazi olaylarının ardından kısmen silahlı protestocu grupçuklar ortaya çıkmış, ama kısa ömürlü olmuşlardır.[69] Fakat asıl büyük bölünme, 1997'de Hacı Bektaş Veli Kültür Cemiyeti açılınca yaşanmıştır. Bu cemiyetin başkanı, yaptığı girişimi AAKM ile olan görüş uyuşmazlığıyla açıklamaktadır: "Aleviliği siyasete karıştırmamak lazım." Öbür tarafta Sıvas olaylarına ilişkin olarak yapılan muhalif yoruma da mesafelidir: "Biz Türk vatandaşıyız ve devleti yöneten kişilere karşı olabiliriz, onları eleştirebiliriz, ama devlete karşı olamayız."[70] Bu dernek sadece Türk devletine değil, Alman devletine karşı da yakınlığını beyan etmekte, dernek girişinde çok sayıda Atatürk portresiyle birlikte iki ülkenin

68 Czarina Wilpert, Ali Gitmez, "La microsociété des Turcs à Berlin", *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 1987, c. 3, no: 1 ve 2, s. 190.

69 AAKM bünyesindeki "Alevi Gençliği" katliamları anmak için afişleme yapıyordu ve karşıt görüştekilerle aralarında zaman zaman çatışmalar yaşanmıştı.

70 Hacı Bektaş Veli Kültür Cemiyeti'nin başkanı, Berlin, 3 Temmuz 1999.

bayraklarının da asılı olması bunu göstermektedir. AAKM'de böyle bir şeye rastlanmaz; hiçbir bayrak göze çarpmaz, ama onun yerine eksiksiz bir Alevi ikonografyasına ve tüm Sıvas şehitlerinin resimlerine yer verilmiştir; buna koşut olarak Kültür Merkezi, Sünni ve milliyetçi olarak nitelediği Türkiye kurumlarının uygulamalarına karşı eleştirel, sol bir söylemi benimser. Alevilik anlayışlarında da iki farklı yaklaşım söz konusudur: AAKM dinî ibadette reformu savunurken,[71] Kültür Cemiyeti nakledilmesi gereken ritüellerin önemi üzerinde durur; zaten başını geleneksel yöneticiler (bir âşık, bir dede) ve Alevilik hakkında mistik ve dinî bilgiye sahip, ama siyasal tecrübesi sınırlı kişiler çekmektedir; buna karşılık, esas olarak birinci kuşaktan göçmenler tarafından önderlik edilen AAKM yönetimi 1990'lı yılların ortasında Almanya'da eğitim görmüş ve yüksek okullardan mezun olmuş, çoğu Alevilik hakkında yaklaşık bir bilgi sahibi olan, ama siyasal veya derneksel düzlemde tecrübe sahibi kişilerin eline geçer. Bölünmenin siyasal nedenlerine bölgeci mantıklar da eklenir: Kültür Cemiyeti, AAKM bünyesinde Türkçe konuşan Alevilerin marjinalleşmesine ve Merkez'de görülen "bölgecilik" olgusuna tepki gösterir. Kültür Cemiyeti'ndeki üyelerin çoğunluğu (100-150 kişi) İç Anadolulu ve Karadenizlidir. Ana dili Kürtçe olan bazıları, "öyle tercih ettikleri için" kendilerini Türk gördüklerini söylemektedirler.[72]

Kürtçe konuşan Alevileri örgütlemeye yönelik çeşitli girişimlere de rastlanmıştır. 1993'te, Sıvas olaylarının ardından, PKK'ya bağlı bir kuruluş oluşturulması tasarlanır. Dernek Pir Sultan Abdal adını almak ister; amaç, hem kısa süre önce Almanya'da PKK'ya konan yasaktan sıyrılmak, hem de Kürt davasını benimsememiş de olsalar muhalif Alevi çevreler içinde örgütlenebilmektir. Bu girişimi haber alan AAKM hemen aynı adda naylon bir dernek kurarak, "isim hakkı"nı işgal eder. Yeni gelenlerin kendilerine yeni bir ad bulmaları gerekecek-

71 Bu tavır yönetimlere göre değişmektedir.

72 Kürt asıllı bir Alevi kadın, Berlin, 15 Haziran 1999.

tir. Ama PKK ile olan bağlantıyı bilen Berlin yetkili makamları derneğe resmî statü vermezler.[73] Birkaç yıl süren ve hiçbir sonuç vermeyen çabaların, isim değişikliklerinin ardından bu oluşum kapatılır. Dernek yeri olmaması, sabit bir örgütsel yapı ve statü bulunmaması her türlü sübvansiyonu engeller. Sadece birkaç kişi faaldir: İnsan, mevcut olmayan bir derneğin başkanı olamaz, bu nedenle kitle çalışmasının getirisi fazla değildir, illegal hayır işini andırmaktadır. Bu gayriresmî dernek hemen hemen aynı nedenlerle Berlin'deki diğer Aleviciler tarafından da meşru kabul edilmez, onunla temas kurmak istemezler, bu da derneği iyice marjinalleştirir. Bu etkenlerin hepsi bir araya gelince kitleselleşme engellenir: Hatta bir kadın militanın itiraf ettiğine göre, PKK'nın Alevilere yönelik dergisi *Zülfikâr* Almanya'nın başkentinde sadece 50 adet satılmaktadır.[74] PKK'nın Alevi dalı ancak geleneksel törenler (nikâh, sünnet) aracılığıyla ve Kürt milliyetçi gösterileri ya da konserlerinden yararlanarak kitleye ulaşmaya çalışmaktadır. Bu nedenle "Kürdistan Alevileri"nin özerkliği tamamen görelidir ve açıkça Kürt milliyetçiliğinden yana bir Aleviciliğin ifadesi Türkiye'de güç olduğu gibi, Berlin'de de hiç kolay sayılmaz.

Berlin'deki Alevi Kürtlerin bir başka örgütü de bundan daha başarılı olmayacaktır. 1994'te kurulan Demokrat Aleviler Birliği siyasetle, özellikle de Marksizmle ilgilenmekte ve Kürt sorununu da kapsamına almaktadır. Esas olarak üniversitelere yönelik olan ve kültürel nitelik taşıyan faaliyetleri pek az bir destek ve kitlesellik yaratır. Üye sayısı birkaç düzineyi geçmeyen bu birlik, 1999'da kendini fesheder. Aykırı bir biçimde, Berlin'deki Alevilerin büyük bir bölümünün Kürtçe veya Zazaca konuşmasına karşın,[75] Alevi Kürtlerin özerk bir örgütsel

---

73 Almanya'nın diğer kentlerinde PKK'ya bağlı Alevi dernekleri resmî statü elde etmişlerdir.

74 Avrupa'daki toplam satışı 4.000'dir. Kürt milliyetçisi bir Alevi kadın militan, Berlin, 15 Ocak 2002.

75 Türk hükümeti göç için seçim yaparken, doğal afetlere maruz kalmış bölgelerin ahalisine öncelik tanımış, bu da Kürtçe konuşan ve çoğunluğu Alevi olan

ifadesine rastlanmaz. Alevi Kürtlerin geniş bir kesimi, üyelerinin büyük çoğunluğu Doğu Anadolulu olan AAKM'ye katılmışlardır;[76] 1994'ten beri AAKM'nin tüm başkanları ya Kürtçe ya da Zazaca konuşmaktadır. Öte yandan 1994'te –Tunceli'deki karışıklıkların doruk noktasına çıktığı yıl– Alevicilik, Zazacılık ve hemşehrilik arasında kalmış, "Berlin Dersim Cemaati" adında bir derneğin kurulması, esas olarak Zazaca konuşan birçok Tunceliliyi bir araya getirmiştir. Bu daha kapsamlı bir eğilimin ifadesidir: 1990'lı yıllarda bazıları Alevilik kategorisini de kullanan hemşehri dernekleri ortaya çıkmıştır.[77] Bugün yaklaşık 500 üyeye ulaşan Dersim Cemaati, Berlin'in ikinci büyük Alevi derneği haline gelmiştir. Berlin'deki Kürtçe konuşan Aleviler bu farklı tercihler arasında bölünmüş durumdadır.

1990'lı yılların sonlarında Berlin'de on kadar Alevi örgütü vardı.[78] Sadece Alman başkentine özgü olmayan bu çoğulluk, rekabeti de beraberinde getirmektedir. Başlıca kapışma konusu, Türkiye'de de olduğu gibi, Aleviliğin meşru tanımı konusundan çok –zaten bu konu, Alman bağlamı içinde tam yerine oturmamaktadır– temsil statüsü ve devlet kurumlarından alınan kaynaklara erişim meselesidir. 1998'de tüm dernekler –hiçbiri diğerlerinden daha güçlü olmadığı için– bir Berlin Aleviler Federasyonu kurmak üzere bir araya gelirler; bu federasyon hem devlet makamları açısından tutarlı bir muhatap,

---

Vartoluların –1966'daki büyük depremin yaşandığı bölge– Berlin'de geniş ölçüde temsil edilmesine yol açmıştır. Berlin Alevileri arasında Kürtçe konuşanların üstünlüğü, 1970'li yılların sonunda başlayan siyasi mülteci akınıyla iyice belirginleşmiştir.

76 Yurtseverler Birliği'nin kurucularının birçoğu Kürtçe konuşan Alevilerdir ve içlerinde Tuncelililer, Kahramanmaraşlılar ve Erzurumlular ağırlıktadır.

77 Bunların en önemlisi Bahaddin-Der'dir; Yozgat ilindeki bir Alevi kazasının dayanışma derneği olan bu kuruluş 1991'de açılmıştır; bir diğer örnek 1995'te kurulan, ama asıl 2000'den sonra etkinleşen Tokat ve Çevresi Çağdaş Demokratlar Derneği'dir (neredeyse tamamen Alevilerden oluşan Tokat-Der). Bu derneğin üye sayısı 2001'de 100'ü geçmiştir.

78 Birden fazla derneğe üye olmak sık rastlanır bir durum olsa da, sayısının saptanması güçtür. Genel kural olarak bir derneğe üye olmak bir başkasına katılmayı –PKK ile veya aşırı sol gruplarla yaşanan krizler hariç– engellemez.

hem de Berlin'deki Türk cemaati içinde güçlü bir aktör olacaktır. Bunun için siyasal anlaşmazlıkların aşılması gerekmektedir.[79]

Ama 1999'dan bu yana vazgeçilmez bir muhatap ortaya çıkmıştır. O yıl AAKM bir kilise binasını devralır. Bu projeyi finanse etmek için –üye olsun olmasın– Berlinli Aleviler arasında büyük bir bağış kampanyası düzenler: Bu nedenle ayrılıkları da aşması gerekir. Harekete uzak duran birçok Alevi için bile nihayet kendilerine ait, belli bir görünürlüğü olan bir yere sahip olma olasılığı gerçek bir zafer anlamına gelmektedir; üstelik bu yerin açılışına Alman İçişleri Bakanı Otto Schilly bizzat katılmıştır; birkaç ay içinde AAKM'nin üye sayısı hızla artar. Diğer dernekler hem üye sayısı hem de görünürlük açısından giderek marjinalleşir; AAKM'nin Almanya'daki en büyük Alevi federasyonu olan AABF'ye üye olması da farkı iyice açar. O zaman AAKM bu üstünlüğünden istifade ederek lokallerini, gösteri düzenlemek istediklerinde, diğer derneklere kiralar. Berlin'de bir Alevi federasyonu kurulması yönündeki girişimlere de engel olur. Buna koşut olarak, sosyal demokrat eğilimli Berlin Türk Birliği'nden çekilir: Berlin'deki Türk dünyasının baş aktörü olarak öne çıkmayı ve gerek siyasal temsil gerekse sübvansiyon elde etme bakımından kendinden daha geniş bir örgüte bağımlı olmamayı amaçlamaktadır.[80] Daha sonra AAKM Berlin'de Alman makamlarından sübvansiyon alan tek Alevi örgütü haline gelerek Alevilik konusunda söz söylemeyi tekeline alır.[81] Aleviliğin kamusal temsilindeki ön-

---

79 Başlangıçta Hacı Bektaş Veli Kültür Cemiyeti, Kültür Merkezi'yle ilişki kurmamak için, bu federasyon içinde yer almak istemiyordu; Kürdistan Alevileri ise tam tersine her ne pahasına federasyon içinde yer almak istiyor, böylece Alevilik alanında belli bir meşruiyet kazanmayı umuyorlardı; ama AAKM de onlarla aynı çatı altında bulunmayı reddediyordu...

80 Berlin Senatosu sübvansiyonları esas olarak bu kuruluşa (Berlin Türk Birliği) veriyor, o da daha sonra kendine üye örgütlere dağıtıyordu. AAKM bu paylaşım biçimini kendi açısından elverişsiz buluyordu.

81 AAKM 1995'e gelinceye kadar Berlin Senatosu'ndan sadece kira ve donanım yardımı alıyordu ki, bu yardımlar diğer birçok yabancı derneğine de veriliyordu. Ama 1996'dan beri, özellikle "Berlin Yabancılar Görevlisi"nden düzenli olarak sübvansiyon almaktadır. Sübvansiyonlardaki azalma o dönemde yaban-

celik hakkını ele geçirmiştir.

Hareketin AAKM lehine belli bir hiyerarşiye girmesi, muhalif eğilimler hâlâ mevcut olsa bile, Alevilik anlayışının daha uzlaşmacı bir çizgiye çekilmesi pahasına gerçekleşmiştir. Dernek dinî yönü ağır basan,[82] devlete bağlı ve Türk devletine şu veya bu ölçüde muhalif bireylerin –gerçi bu hep çatışmalı bir konudur–[83] hepsini bir araya getirmeye uygun bir çizgidedir. Böyle bir bütünleşme kapasitesini Türkiye'de tasavvur etmek, kutuplaşma nedeniyle, zordur. Muhalefetin de bu şekilde harekete katılması dışarıya karşı meşruiyeti güvence altına almak amacıyla özellikle PKK ve sol gruplarla araya sınır çekilmesi sayesinde gerçekleştirilmekte ve öteki Alevicilerin düpedüz dışlanmasını yansıtmaktadır: Şii eğilimli küçük bir dernek olan ve 1985'te Aleviciliğin sola bağlanmasını reddeden unsurlarca kurulan Ehl-i Beyt Cemiyeti, Berlinli diğer Alevicilerle her türlü teması kesmiştir. Demek ki Berlin'deki Alevi dünyası Türkiye'den farklıdır: Bu özgül manzara, ortadaki kapışma konularınm farklılığıyla açıklanabilir –orada Alevilik tanımı Türkiye'deki kadar önemli bir sorun değildir.

KİMLİK AÇISINDAN TAVIR ALIŞ VE BAĞLAMA GÖRE HAREKETE GEÇİŞ

Demek ki yerel mantıklar, kimlik alanına bazı girişlerin ve tavır alışların amaçlarını ve karşılaştıkları kısıtlamaları daha iyi anlamamızı sağlarlar.

Birincisi, Aleviciler savundukları Alevilik versiyonu konusunda genellikle kaçak güreşirler, çünkü olabilecek en geniş kitleyi

cılar servisinin genel bütçesinde yapılan ani kısıntıyla açıklanabilir; kesinti, sunulan mali raporların yetersizliğinden kaynaklanmıştır. Senato yabancılar görevlisinden bir yetkili, Berlin, 8 Ocak 2002.

82 AAKM'nin 1999-2002 arasındaki başkanı bir dededir. Onun yönetimi sırasında, "ibadet" salonunun nikâhlar için kiralanması reddedilir, oysa bu yapılabilse borçların bir bölümü karşılanacaktır... Yönetim, cem dışında semah dönülmesini de yasaklar. Öğretide görülen bu gelişmeler karar alma süreçlerinde dedeler heyetinin yeniden önem kazanmasıyla ilişkilidir.

83 Lokalde Atatürk portresine yer verilip verilmeyeceği konusunda hâlâ ateşli tartışmalar yaşanmaktadır.

yanlarına çekmek isterler. Bununla birlikte hassas durumlarda veya aynı alanda rekabet halinde birçok Alevi örgütü varsa, açık bir kimliksel tavır alış gerekli olabilir. Keskin bir tavır destekleri uzaklaştırabileceği için, Sıvas'ta CEM Vakfı için olduğu gibi, kitleselleşme açısından olumsuz etki yapabilir. Şu halde kimlik söylemi bir koz olduğu gibi (kitleselleşme sağlayabilir veya Gazi'de olduğu gibi devlet kaynaklarının kapısını açabilir), bir kısıtlama da getirebilir. Okmeydanı'nda hemşehriliğin önemi, önemli bir medyatikleşmenin ve rakip Alevicilerin yokluğu, açık kimlik söylemine dayanmayan bir Aleviciliği mümkün kılmakta, bu da kapsam alanını geniş tutmayı sağlamaktadır. Dinî alan mevcuttur, ama daha çok ritüel tarzda yaşanmaktadır; kültürel alan gençlerin elindedir ve tam anlamıyla bir kimlik söylemi burada da yoktur; açıkça dile getirilmeseler de muhalif bakışlar da aradan sıyrılıp kendilerini gösterebilmektedir.

Yurt sathına dağılım çoğunlukla şaşırtıcıdır: Muhalif tarzda Aleviciliğe hassas bölgelerden çok sakin bölgelerde ve kentlerde de Aleviliğin damgalanmadığı orta sınıf semtlerinde rastlanmaktadır.[84] Bu muhalif söylemi kullanan aktörlerin –esas olarak entelektüeller veya yüksek eğitim almış kişiler (avukatlar, mühendisler), eski solcu militanlar, sendikacılar, birkaç işçi– sakin yerlerde kendilerini başka örgütlerden ayırmaya veya devlete bağlılık çizgisinde faaliyet yapmaya ihtiyaçları yoktur. Entegre olmuş, genellikle Kemalist ağırlıklı ortamlarda kültürel ve siyasal bir Alevilik versiyonu geliştirebilirler, bu da birçok genci yanlarına çekmelerini sağlar ve kitleselleştirici bir özellik sergiler.

Buna karşılık hassas bağlamlarda, zaten damgalanmış bir Alevilik kategorisini muhalif bir yaklaşım içinde kullanmaktan menfaat umacak siyasal aktör pek yoktur. Çoğunlukla, siyasal kısıtlamalardan ötürü, buna teşebbüs bile edemezler: Son derece riskli olan muhalif Alevici örgütler kurma işi, oralarda kolay-

84 Pir Sultan Abdal Derneği'nin varlığı en çok Ankara'da ve Ege bölgesinde hissedilmektedir; buna karşılık "karma bölge"de, sadece Tokat ilinde ve Hekimhan'da ancak şöyle böyle temsil edilmektedir; hassas bölgelerde ise pek şubesi yoktur.

lıkla engellenebilir. Alibeyköy veya Tokat Pir Sultan derneklerinin durumu, böylesi konumlanışların güçlüğünü ortaya koymaktadır: Medya organları ve sağcılar tarafından radikal solun arka bahçesi olarak damgalanan bu dernekler, polis tarafından düzenli olarak basılmaktadır; bu kötü ünü silmeleri güç olduğundan kendilerini meşru dernekler olarak kabul ettirmekte epey zorlanmaktadırlar. Yetkili makamlardan hiçbir destek görmedikleri için bir lokali finanse edebilecek olanakları zar zor bir araya getirmekte, ama halkın ihtiyaçlarına cevap vermeye güçleri asla yetmemektedir; genellikle örgütlü, belli bir yapıya sahip olan, mücadeleye katılımın belli bir karşılık getirdiği ve tutarlı bir evrenselci söylem kullanan sol örgütler karşısında kendilerine ait bir yer bulmakta güçlük çekmektedirler.[85] Okmeydanı'nda muhalif bir Alevi derneği açılmış, ama mevcut sol gruplar ile daha ılımlı bir yelpazede oynayan Alevi vakfı arasında yerini bulamayıp 1997'de kapanmak zorunda kalmıştır.

Bu hassas bağlamlarda Aleviciliğin karşılık alıcı bir söylemi üzerine inşa edebileceği tek tarz, devlet kurumlarına veya çoğunluktaki topluma bağlılık beyanıdır. Bu nedenle söz konusu bağlamlarda daha muhafazakâr örgütler ortaya çıkmaktadır: Solcu olarak nam salmış Gazi mahallesinin Alevi derneği, paradoksal olarak, Türkiye'deki en muhafazakâr derneklerden biridir. Çoğunlukla Kürt milliyetçiliği veya radikal solla araya sınır çekmek (Aleviliğin onlarla özdeşleştirildiği yerlerde), ya da doğrudan Alevilik damgalamasıyla araya (Aleviliğin çoğunluktaki Türk-Sünni anlayıştan farklı olduğunu yadsıyarak) mesafe koymak gibi mantıklar güdülür. Bu karşı-örneklerle özdeşleştirilme korkusu devlete ve Türk-İslâm sentezinin bileşenlerine bağlılığın öne çıkarılmasına neden olur. Birçok işadamı –çoğunlukla dışlanmamakta doğrudan çıkarı olan yerel Alevi seçkinleri– Aleviciliği, Kürtçü veya solcu diye damgalanmamak için bir kaçış yolu olarak görür ve onu bir entegrasyon

85 Ümraniye'deki Pir Sultan Abdal Derneği bu anlamda belki de bir istisnadır, ama onun da başı yetkililerle sık sık belaya girmektedir. Marie Leray, "Stigmate politique et usage de la ressource publique: le *gecekondu* comme espace de mobilisation", *European Journal of Turkish Studies*, 2004, 1.

biçimi olarak düşünürler. Bu stratejiler halktan pek destek bulmasa da, bu örgütlerin hayatta kalmalarını ve kimi zaman da zenginleşmelerini sağlayan devlet kaynaklarının ve resmî bir meşruiyetin kapısını açabilir. Bu nedenle, Alevicilik rengine bürünen muhalefet başka çerçevelerde, sol örgütlerin veya Kürt milliyetçilerinin bünyesinde olduğu gibi, adları apolitiğe çıkmış olsa da kimi zaman sığınak işlevi gören hemşehri derneklerinde de ifade bulur.[86]

Derneklerdeki girişimcilerin sosyolojik özellikleri, onların Alevilikten neler beklediklerini ortaya koyar. Bunlar taşra eşrafı, küçük memurlar, marjinalleşmiş periferi bölgelerinin ulaşılması zor bir meşruiyet arayışındaki ileri gelenleri, varoşların politize gençliği, solcu entelektüeller, eski sendikacılardır: Hepsinin Alevici söylem içine girmekte çeşitli çıkarları bulunabilir, ama bunu farklı biçimlerde yapar, farklı toplumsal katmanlara dayanır ve farklı kimlik duruşları sergilerler.

Siyasal kısıtlamalar, karşılık getiren kimlik tercihleri, hareketin taşıyıcılarının çıkarları ve halk topluluklarının talepleri arasında çok dar bir yol mevcuttur. Okmeydam'ndaki vakıf bir yandan siyasal kısıtlamalarla yöneticilerinin çıkarlarını, öte yandan da toplumsal talepleri uzlaştırmayı başarmaktadır: Kendini hem yukarıya hem de aşağıya kabul ettirmeyi becererek, yukarıdan bulduğu kaynakları aşağıya doğru dağıtabilmekte, böylece iki yanda birden güç kazanmaktadır. Gazi'de ise, dernek sosyal hizmet sağlayıcı bir söyleme başvursa bile, mahallenin aşırı hassasiyeti yüzünden çok açık bir tavır alma zorunluluğu onu önemli bir toplumsal destekten yoksun bırakmakta ve sadece yukarıdan desteklenen, hizmetleri iyi karşılanan, siyasal açıdan tecritten kurtulamayan bir kurum haline getirmektedir. Birçok alanda, bu siyasal kısıtlamalarla veya sınırlı kaynaklarla karşı karşıya kalan Alevici örgütler, kendilerini temsilci olarak kabul ettirememekte, toplumsal tabandan yoksun kalmakta ve kitleyi harekete geçirememektedirler.

---

86 Bkz. *Kültürlerin Sesi... Anadolu'da Yaşam* dergisi; 2000 yılından beri yayımlanan bu dergi, köy dernekleri örgütlenmesini öne çıkaran, Kürt milliyetçiliği ve Alevicilik renkleri de taşıyan sol bir söylemi dile getirir.

Yönetici kadroların harekete giriş mantıkları, kimliksel konumlanış ve kaynaklar arasında sağlanması zor gözüken uzlaşma, bazı bağlamlardaki kitle seferberliğinin niye zayıf kaldığını da açıklamaktadır.

Alevicilerin yerel düzeydeki konumlanışları, Alevilik hakkındaki tartışmalar düzeyinde de gözlemlenen, dışarıyla kurulmuş güçlü bağlantıları bir kez daha doğrulamaktadır. Bu durum, yönelişi ve uygulamaları denetleyebilecek ve normalleştirebilecek bir kurumun yokluğuyla, Aleviciliğin çevre koşullarına ve daha iyi örgütlenmiş aktörlere göre zayıflığıyla, hareketin ulusal ölçekte bir türlü billurlaşamamasıyla açıklanabilir. Alevilerin kimlik seferberliğinin öteki hareketlere (radikal sol, Kürt milliyetçiliği, siyasal İslâm) göre geç kalmışlığı onu kimlik zincirinin zayıf halkası durumuna getirmektedir. Ayrıca yerel bağlamlara fazlasıyla bağımlı oluşu da onun uzamsal değişkenliğinin göstergesidir.

Demek ki Alevi kimliğindeki parçalanmanın önemli bir boyutu, kısıtlamaların, konumlanışların ve harekete giriş mantıklarının bölgesel parçalılığından ötürü, bölgesel bir nitelik göstermektedir. Ulusal düzeyde bir birleşme, bütünleşme sağlanmasında niye zorluk çekildiği ve federasyonların da yerel şubelerini denetlemekte niye zorlandıkları anlaşılmaktadır. Bu saptama ulusal çaptaki örgütlerin birleşik hareketler doğurma iddiasını görelileştirmektedir. Gerçi ulusal yönetimler düzeyinde böyle bir birlik mevcuttur ve bu, militanların kendilerini ülke ölçeğinde yürütülen bir siyasal projenin parçası olarak görmelerini sağlamaktadır. Yine de bu konudaki irade, grup dinamikleri ve yerelleşmiş mantıklar ve kısıtlamalar tarafından cendereye alınmıştır; bu çerçevede bir eylem veya kitlsesel hareket gerekçesi haline gelmesi zordur.[87] Almanya'daki durum –Aleviciler açısından Türkiye kadar kutuplaştırıcı olmayan bir bağlam– yerel koşullardan daha bağımsız bir hareketin örgütlenmesine izin verebilir mi?

---

87 H. Bozarslan, "Le phénomène...", a.g.m., s. 223.

ONBİRİNCİ BÖLÜM

Avrupa'da Alevilik: Billurlaşma, Yurtdışından İçeriye Doğru mu Sağlanacak?

Alevici hareket devletler ötesi bir hadise oluşturur; Almanya, Avusturya, Belçika, Danimarka, Fransa, Hollanda, İsviçre, İsveç, daha yakın bir tarihte de ABD ve Avustralya'da örgütler kurulmuştur. Göç içindeki kitleselleşme ve harekete geçme tarzları da en az memleketteki̇ler kadar kısıtlamalara tâbidir: Yabancıların varlığıyla ilgili o ülkede mevcut anlayışlara, sınıflandırma süreçlerine, kurumsal düzenlemelere, göç politikalarına ve gittikleri ülkedeki gündeme bağımlıdırlar.

Söz konusu ülkelerin hepsini birden ele alamayacağımız için, Alevi göçünün sayısal ve siyasal açıdan en önemli olduğu Almanya'daki dinamiklerini öncelikli olarak inceledik. Daha az kutuplaşmaya yol açan bu bağlam egemen bir aktörün öne çıkmasına ve hareketin belli bir hiyerarşiye girmesine izin vermektedir. Ayrıca orada hem meşrulaştırma stratejileri, hem de kullanılabilecek fırsatlar farklıdır ve gelişmektedir. Almanya'da Aleviliğin dini bir cemaat olarak tanınması ve kısa bir süre önce Türkiye'nin Avrupa gündemine –dinî alanda da olmak üzere– Alevi sorununun getirilmesi Aleviliğin Türkiye'ye yeniden taşınması meselesini de ortaya atmıştır. Hareketin farklı bağlamlar içinde yer alması ne ölçüde yeni mantıklara, Aleviciliğin geneli için yeni kaynaklara olduğu kadar yeni kısıtlamalara kapı aralamaktadır?

ALMANYA'DA HAREKET:
SİYASAL ALANDAN KÜLTÜREL ALANA

1960'lı yıllarda Federal Almanya Cumhuriyeti daha önce benzeri görülmemiş bir ekonomik patlama yaşadı. Ama Demir Perde ve 1961'de Berlin duvarının inşa edilmesi onu Doğu Alman işgücünden kopardı; o zaman yabancı işgücüne çağrıda bulunuldu. Aynı dönemde işsizlik ve dış ticaret açığıyla karşı karşıya olan Türkiye işçi göçünü teşvik etti. 1961 ile 1975 arasında resmen göç eden 950.000 Türk vatandaşından yüzde 80'i Federal Almanya'ya gitti. İşçi göçünün 1973'te resmen sona ermesi, aykırı bir biçimde, Almanya'daki Türkiyeli göçmen topluluğunun nüfusunda bir artış olarak yansıdı: Resmî işgücü göçünün yerini aile birleşmesi ve siyasal mültecilik etkenleri almıştı.[1]

Bazı nitel unsurlar, ekonomik ve toplumsal marjinalleşmenin yanı sıra uğranan baskı gibi nedenlerden ötürü, Alevilerin yurtdışına (nüfuslarına orantılı olarak) Sünnilerden daha çok göç ettiklerini düşündürtmektedir. Bununla birlikte bu varsayımı destekleyebilecek hiçbir istatistikî kaynak yoktur.

Gerek cemaat gerekse köy bağlamından kopmuş yeni bir uzamda, birçok Alevi başlangıçta takiyye alışkanlıklarını sürdürdüler. Sünniler, Almanya'daki kalışlarının uzayacağı belli olur olmaz camiler açarken, Aleviler önceleri görünmezliklerini korudular. Demek ki gruplar Almanya'ya gittiklerinde örgütlülük veya örgütsüzlük biçimlerini devam ettiriyorlardı.[2] Almanya'ya göç geniş ölçüde zincirleme yapıldığı için, sınırlı çevreler içinde aidiyetin ne yönde olduğu bilinebiliyordu. 1970'li yıllarda, Türkiye'den gelmiş bir dedenin[3] veya Avrupa'yı dolaşan az sayıdaki dedenin ziyaretleri vesilesiyle, deyiş-

1 Rainer Münz, Wolfgang Seifert, Ralf Ulrich, *Zuwanderung nach Deutschland: Strukturen, Wirkungen, Perspektiven*, Frankfurt, Campus, 1997; Zentrum für Türkei-Studien, *Migration Movements from Turkey to the European Community*, Essen, Zentrum für Türkei-Studien, 1993.

2 M. Sökefeld, S. Schwalgin, *Institutions...*, *a.g.e.*, s. 12.

3 1960'lı yıllarda Almanya'ya göç etmiş bir Alevi kadın, Berlin, 15 Haziran 1999.

lerin söylendiği, cemlerin yapıldığı birkaç özel toplantı düzenlendi. Ama örgütlü bir dinî yaşamdan söz etmek mümkün değildi.

Siyasal başlangıç dönemi

Siyasete atılan Aleviler bunu esas olarak siyasal veya sendikal gruplar içinde yapıyorlardı. 1960'lı yıllarda Güney Almanya'da kurulan ilk Alevi örgütü, işçi derneği görüntüsü altında açılmıştı. Bu belirsizlik adından da bellidir: TALEB (Türkiye Aleviler Birliği). Bu isim, "talip" terimini çağrıştırmaktadır. Ama bizzat kurucularının itiraf ettiğine göre, "Alevi" terimini içeren tüm açılımı kullanmaktan korktukları için, TALEB demeyi tercih ediyorlardı.[4]

Türkiye'deki siyasallaşma, sonra da 12 Eylül 1980 darbesi entelektüellerin, sendika yöneticileri ve militanlarının ve üniversite öğrencilerinin kitlesel olarak sürgüne gitmelerine yol açtı. Bu tecrübeli militanlar göçmenlerin Türkiye'den taşınan çatışmalar ekseninde siyasallaşmasına katkıda bulundular. Böylece Almanya'daki Alevilerin örgütlenmesinin yönü –bu örgütlenmede Türkiye Birlik Partisi de önemli bir rol oynuyordu– ülkedeki çatışmalara göre belirlendi ve içinde bulundukları topluma fazla açılmadı. 1970'li yıllarda Türkiye Amele Birliği kuruldu; yine işçi dernekleri görüntüsü altında Alevileri bir araya getiren bu kuruluşta 34 dernek yer alıyordu. TBP ile yakın işbirliği içinde çalışan birlik, partiye önemli bir maddi destek de sağlıyordu. Başkanı 1977 seçimlerinde TBP listesinden aday oldu.

Türkiye'de yaşanan şiddet olayları Almanya'daki grubun örgütlenmesini güçlendirdi. 1978'deki Kahramanmaraş katliamından sonra CHP'nin sürgündeki Alevi üyeleri iktidarda olmasına rağmen katliamı durdurmayan partiyi protesto etmek istediler. Ama parti yönetimi kendi iktidarını eleştirmeyi reddetti. O zaman birçok Alevi CHP'nin yurtdışındaki örgütün-

---

4 C. Şener, M. İlknur, *Şeriat*..., a.g.e., s. 115.

den ayrılıp 1979'da TBP'li militanların da katılımıyla Yurtseverler Birliği'ni (YSB) kurdular.[5] YSB fiilen TBP'nin yurtdışı şubesi haline geldi. Almanya'daki yaklaşık 25 derneği bünyesinde birleştiren bir federasyon halinde hızla yapılanan YSB, esas olarak belli bir süredir Almanya'ya yerleşmiş durumdaki göçmen işçiler arasında örgütlendi[6] ve halka açık ilk cem ayinlerini düzenledi. İçinde yer alan bazı büyük dernekler, federasyon 1983'te feshedildikten sonra da, daha ağır bir ritmle olsa da, işlemeye devam ettiler.[7]

1980'de partilerin kapatılınca, Türk siyasal yaşamının nabzı Almanya'da atmaya başladı ve bu ülkede sol örgütler yerden biter gibi çoğaldılar. Faaliyetleri Türkiye'de bir siyasal değişim sağlamaya yönelmişti ve Alevilik bu işte fazla bir rol oynamasa bile birçok örgüt Alevilerle dolup taştı. Türk siyasal yaşamının göçmenler arasındaki kitle örgütlenmeleri üzerinde bu denli etkili olmasının nedeni, göçmen işçilerin çoğunun dünyalığını biriktirdikten sonra yurda dönmek istemesiydi. Zaten Federal Almanya da onların kalıcı yerleşimini düşünmüyordu. Uzun süre kan bağı üzerine kurulu bulunan vatandaşlık hakkı, Almanya'da ikamet edenleri Alman vatandaşlığına geçme olanağından ve dolayısıyla siyasal haklardan yoksun bırakmıştı; bu konuda ancak 1991'den sonra çıkarılan peşpeşe kanunlarla belli bir esneklik getirildi.[8] Bu siyasal dışlamadan istifade eden

---

5 M. Sökefeld, S. Schwalgin, *Institutions...*, *a.g.e.*, s. 13.

6 Berlin'de on bir kurucudan sadece ikisi siyasal mülteciydi.

7 Berlin, Münih ve Frankfurt'ta.

8 1991'de uzun süredir Almanya'da ikamet edenlerin yurttaşlığa geçmesi, özellikle "dış Almanlar" için kolaylaştırıldı; Türkiyeli göçmenler için bu hak ancak takdir yetkisine bağlandı. 1999 yasası toprak hakkına ilişkin unsurları gündeme getirdi: Yabancılar sekiz yıllık yasal ikamet süresinin ardından (reşit olmamışlar için beş yıl) "Almanca konuşmak", topluma ekonomik bakımdan entegre olmak ve Türk vatandaşlığından vazgeçmek koşuluyla Alman vatandaşlığına geçmeyi talep edebileceklerdi. Türkiye'nin bu gelişmeye koşut olarak çıkardığı 1995 tarihli yasa da Türk vatandaşlığından vazgeçilmesinden kaynaklanan çok sayıda dezavantajı ortadan kaldırmıştır: Yurtdışında yaşatıp yabancı vatandaşı olmuş Türkler artık mallarını, mülklerini, topraklarını koruyabilir, mirasçı olabilir ve yeniden Türkiye'ye dönüp çalışabilirler. Yasemin Nuhoğlu Soysal, *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*, Chicago, University of Chicago Press, 1994; Riva Kastoryano, "La nouvelle citoyenneté

Türkiyeli siyasal gruplar göçmen kitlesi içinde kalıcı biçimde örgütlenip bu kitleyi anavatandaki ayrılıklara göre şekillendirdiler.

Kültürel yanyol

1980'li yıllar bir değişime tanıklık eder: Almanya artık yerleşik durumdaki yabancılara "kültür"leri aracılığıyla resmî bir tanınma çerçevesi sunar ve göçmenlerin siyasal bağlılıkları giderek kendilerini kabul eden ülkeye yönelmeye başlar.

Önce, özellikle Türkiye'de yaşanan mecburi depolitizasyonun ardından, ülkeye yönelik siyasal faaliyetlerin soluğu giderek kesilir. Darbeden sonra YSB'nin üye sayısı hızla azalır, çünkü pek çok kişi Türkiye'deki ailelerinin kendi faaliyetleri yüzünden baskı görmesinden çekinmektedir. 1983'te eski TBP başkanının Türkiye'de kurulan yeni sosyal demokrat partiye, HP'ye geçmesi YSB'nin Almanya'daki varlığına noktayı koyar. Türkiye'deki devrim perspektifi uzaklaştıkça sol örgütler de krize girerler. Bazıları mücadeleyi bırakır, diğerleri sosyal demokrat örgütlere katılır. Bazı örgütler de, kalıcı biçimde Almanya'da bulunduklarının nihayet farkına vararak, siyasal faaliyetlerine yeni bir yön çizmeye, örneğin yabancıların hakları için mücadele etmeye başlarlar.

Almanya da bu gelişmelere koşut olarak, göçmenlerin topraklarındaki kalıcı ikametini yönetebilmek için, 1980'li yılların ortalarından beri çokkültürlülükten yana eğilimi desteklemektedir. Bu kavram, özellikle yabancılar açısından, farklılık ve onun ifadesi hakkına dayanmaktadır. Örneğin Berlin'de sosyal demokratlar ile Yeşiller arasında yapılan koalisyon çoğulcu bir kentte, ahenk içinde bir arada yaşayabilmeyi amaçlayan çok sayıda inisiyatif oluşturur. O zaman göçmen grupları da bu çoğulcu söylemleri dayanak alarak kaynak ve tanınma talebinde bulunabilirler. Kültürün yabancılar için bir fırsat konumuna terfi ettirilmesi, kültürel alanı birincil mücadele saha-

---

allemande: un pas vers l'unité politique et sociale", *Allemagne d'aujourd'hui*, 2000, no: 156.

sı haline getirir ve Aleviliğe de Alman kamusal alanında bir temsil ve görünürlük olanağı temin eder.[9] Çokkültürlü kurumlar Alevi kültür haftalarının finansmanına katılırlar. Bu tür fırsatlar, militanların Aleviciliğe geri dönüşüne kapı açar.[10] O zaman Türkiyeli etnik veya dinî grupların örgütleri çoğalır ve artık genelde Türklerin kimliğini değil, kendilerine ait özgül kimlikleri savunmaya başlarlar.[11] Bu kayma, kişisel güzergâhlarda da kendini belli eder: Hamburg'da bazı solcu Alevi militanlar 1980'li yıllarda çokkültürlü kurumlarda çalışmaya başlarlar. O zaman başka yerlerde kimlik sorunlarına yöneltilen dikkati Aleviliğe de taşırlar: Onlara gore Almanya'daki yabancılar ve Türkiye'deki Kürtler gibi, ezilen Aleviler de kimliklerini kabul ettirmek için mücadele etmelidirler. Bu noktada, Aleviliği "Türk kültürü"nden ayırmak söz konusu olur: Gerçekten de o ana dek Alevilik, Almanya'nın birleşik bir topluluk olarak kabul ettiği Türkiyeli göçmenler için bir kimlik boyutu olarak bilinmemekte ve tanınmamaktadır; zaten Almanya'daki Alevi örgütlerinin adları da bu konuda hiçbir ipucu vermez. Ama 1980'li yıllarda Hacı Bektaş Veli dernekleri, hatta adlarında doğrudan Alevi ibaresini taşıyan dernekler ortaya çıkar.

1993'te kurulan AABF'nun 1998'de benimsenen programı öngörülen amaçlar ve faaliyetler bakımından geniş kapsamlı olmasına ve hiçbir boyutu dışlamamasına karşın, bu kültürel yönelişi yansıtır. AABF'nin temel amacı, "Avrupa'da yaşayan Alevi kitlesinin kültürel benliklerini, inanç ve felsefi değerlerini koruma ve geliştirmeleri için çalışmalar yapmaktır." Ayrıca, "AABF, Alevilerin sosyal ve kültürel alanda ihtiyaçlarını karşılamaya çalışır. Amaç, Alevilerin kendi öz kültürlerini ve kimliklerini koruyarak bulundukları ülke halklarıyla kaynaşmasıdır (...) AABF, Alevi-Bektaşi kültürünün yaşaması, kalıcı olma-

---

9 Ayhan Kaya, "Multicultural Clientelism and Alevi Resurgence in the Turkish Diaspora: Berlin Alevis", *New Perspectives on Turkey*, 1998, 18, s. 45.

10 Hamburg'daki Alevi kültür merkezinin hemen hemen tüm kurucuları başka bağlamlarda, YSB'de, Türk sosyal demokrat veya devrimci örgütlerinde ya da çokkültürlü kurumlarda faal olmuş insanlardır; M. Sökefeld, S. Schwalgin, *Institutions..., a.g.e.*, s. 15.

11 C. Wilpert, A. Gitmez, "La microsociété...", a.g.m., s. 191.

sı ve evrensel değerlerinin ortaya çıkarılması için bilimsel araştırma ve incelemeler yapar, yaptırır."[12] Almanya'daki örgütlerin büyük çoğunluğu Aleviliği bir kültür olarak kabul eder. Alman makamları tarafından da uzun süre boyunca esas olarak bu şekilde algılanmıştır. AAKM'nin Eylül 1996'da Berlin'de düzenlediği kültür gecesinde, yabancılar görevlisi Barbara John Alevilerin kamusal alanda kendi kültürel kimliklerini ifade edebilmeleri isteğini dile getirir.[13] Demek ki, 1980'li yılların sonlarında Almanya'nın çokkültürlülük politikası Alevici hareketin radikal veya sosyal demokrat soldan bağımsızlaşmasına ve kültürel bir yöneliş içine girmesine yardımcı olur.

ALMANYA'DA ALEVİCİLİK: YAPILANMA, HİYERARŞİ, ÖZERKLİK

Hareket, tıpkı Türkiye'de olduğu gibi, hızla önemli bir çeşitlenme içine girer, ama buradaki tarzlar kendine özgüdür. Sonuç olarak, memlekettekinden hem daha çeşitli, hem de daha hiyerarşik bir görüntü sergiler.

Çeşitlenme

Berlin'de olduğu gibi başka birçok Alman kentinde de siyaset ve Alevilik konusundaki farklı görüşlerden ötürü birçok örgüt kurulur. Göçmenlerin Alman hukuk devleti içinde yararlandıkları giderek genişleyen siyasal özgürlük zor, hatta Türkiye'de verilmesi olanaksız mücadeleleri sürdürmekte kullanılır. Türkiye'de hiç düşünülemeyecek Kürdistan Alevileri Federasyonu'nun (FEK) kurulması bunun kanıtıdır; zaten bu federasyonun çıkardığı dergi Türkiye'de yasaklanmıştır. Aynı şekilde DHKP-C'nin çıkardığı ve hedef kitlesi Aleviler olan bir derginin yayın hayatına girmesi de Türkiye'de epey zordur. Son olarak, Türkiye'de hiçbir zaman gün ışığına çıkmamış bir-

12 AABF, *Avrupa Alevi Birlikleri Federasyonu Programı*, Köln, 1998, Madde 2, §7.
13 A. Kaya, "Multicultural Clientelism...", a.g.m., s. 42.

kaç küçük grup Almanya'da ortaya çıkmıştır: Bunlardan biri olan ve 1996'da Berlin'de kurulan Yeni Alevi Hareketi silahlı mücadeleyi savunmaktadır. Özerk bir Alevistan kurulmasını savunan *Kızıl Yol*'un yayıncıları da Avrupa'da yaşayan mültecilerdir. Avrupa'daki tercih yelpazesi daha geniştir: 1995'te yurtdışındaki Alevici süreli yayın sayısı Türkiye'dekinden daha fazladır.

Bununla birlikte bu genişleyen özgürlüğü de fazla abartmamak gerekir: Hiçbir kısıtlama veya devlet denetimi bulunmadığı anlamına gelmez. FEK, 1993'te Almanya'da yasaklanan PKK ile ilişkileri yüzünden hiçbir zaman dernek statüsü kazanamamıştır. Göçmenler arasındaki hareket, Türkiye'deki siyasetin kendi toprağından kopmuş ve daha özgür bir ilavesi haline indirgenemez. Nitekim göçmen kitlesi aynı zamanda özgün dinamiklerin yeniden oluşturulma ve şekillendirilme yeridir, çünkü koşullar farklıdır. İki ülkedeki Alevici hareket arasında gözlemlenen asimetri de bunun kanıtıdır.

Merkezî bir aktör çevresinde yapılanma

Almanya'daki hareket, çeşitliliğine karşın Türkiye'dekinden daha hiyerarşik bir yapıdadır. 1980'li yılların sonunda kurulan ve Alevi Cemiyetleri Federasyonu içinde bir araya gelen Hacı Bektaş Veli derneklerinin başını esas olarak dedeler çekiyordu; bu dernekler daha çok dinî nitelikte buluşmalar düzenliyor, Aleviliği siyasetten ayırmayı, bir din olarak kurumsallaştırmayı amaçlıyor ve Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde temsil edilmesini talep ediyorlardı. Ama daha toplumsal ve siyasal bir örgütlenmeyi savunan başka örgütler de vardı: Çoğunlukla YSB derneklerinin ardılları olan ve bir federasyon halinde toplanmayı tasarlayan Alevi kültür merkezleri bu yaklaşımın göze çarpan örnekleriydi.

Ama bu iki eğilim sonuç olarak birbirine rakip federasyonlar oluşturmaz: Sıvas olayları, gerekliliği hissedilen birleşmeyi hızlandırır ve 1993 sonunda Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu (AABF) kurulur. Sürecin denetimini ellerinde bulundu-

ran kültür merkezleri, siyasal tecrübelerinden de yararlanarak, Köln'de bir gösteri düzenlerler ve bu gösteriye çok büyük bir kitle katılır. AABF kurulduğu sırada Almanya'daki Alevi derneklerinin hemen hepsini, yani kırk kadar kuruluşu bünyesinde bir araya getirir. 2004'e gelindiğinde federasyon içindeki dernek sayısı 90'a, bunlar aracılığıyla toparlanmış üye sayısı ise 12.000 ilâ 20.000'e çıkmıştır; bu sayıya üyelerin aileleri gibi kitleyi büyüten çarpanları da eklemek gerekir.[14]

Bu durum AABF'nin Almanya'daki Aleviciliğin tamamını bağrında topladığı veya tek şemsiye örgütün AABF olduğu anlamına gelmez. 1994'te kurulan Kürdistan Alevileri Federasyonu (FEK) Avrupa'daki 22 kuruluşu –15 kadarı Almanya'da– ve onlar aracılığıyla yaklaşık 2.000 kişilik bir kitleyi çatısı altında toplamıştır.[15] Son olarak, yerel birkaç bağımsız grup, Avrupa merkezi 1997'den beri Essen'de bulunan CEM Vakfı ile ilişki içindedir. Vakfın 300 civarında üyesi ve bin kadar sempatizanı vardır.[16] Bu vakıf Almanya'da hiçbir zaman Türkiye'de sahip olduğu rolü edinememiştir; çünkü ana amacı –Türk sistemine entegre olmak– yurtdışında fazla bir anlam ifade etmemektedir. Son olarak da, 2001'de Ehl-i Beyt Vakfı Avrupa'da pek faal olmayan bir federasyon kurmuştur: Avrupa Ehl-i Beyt Alevi Federasyonu (ABAF). FEK, Cem Vakfı ve ABAF Türkiye'de bulunan örgütlerin türevleri gibidir, ama "yerli" konumundaki AABF'na göre marjinal durumda kalmaktadırlar.

Bir de çok sayıda bağımsız dernek mevcuttur. Parçalılık en çok yerel düzeyde algılanmaktadır. Almanya'nın her büyük kentinde daha sınırlı faaliyet hedefleri güdebilen (spor dernekleri, üniversite öğrenci dernekleri), kendi aralarında gelenekleri veya hemşehrilik bağlarını sürdürmeyi amaçlayan, kamusal

14 Türkiye'den Almanya'ya gitmiş (T.C. Dışişleri Bakanlığı'nın verilerine göre) 2.375.000 göçmen içindeki toplam Alevi nüfusu 500.000 ile 700.000 arasında tahmin edilmektedir.

15 M. Sökefeld, S. Schwalgin, *Institutions...*, *a.g.e.*, s. 18.

16 Friedrich-Ebert Stiftung, *Islamische Organisationen in Deutschland*, Bonn, FEB, 2000, s. 59.

alana fazla yansımayan bir Aleviliği çeşitli derecelerde benimseyen farklı dernekler bir arada var olabilmektedir. AABF ve şubeleri Alman fonlarına açık olduğu, Türkiye menşeli örgütlere bağlı dernekler de kimi zaman bu kaynaklardan yararlandığı halde, hemşehrilik esasına dayalı topluluklar genellikle sadece kendi tabanları tarafından finanse edilmektedir.

Her kentten sadece bir dernek AABF'na üye olabilir; bunun ayrı derneklerin birleşmesini teşvik edeceği düşünülmektedir. Özel olaylar vesilesiyle, farklı örgütler genellikle o kentin AABF üyesi derneğinin arkasında –arada çok önemli bir çatışma yoksa– birleşmektedirler. AABF referans örgüt olarak varlığını sürdürmektedir: En büyük örgüt olduğu gibi, inançlı veya inançsız, Türk devletine yakın duran veya onu eleştiren, hatta Kürt milliyetçisi olan en çeşitli üyeleri bünyesinde toplayan örgüt de odur. Farklı yönelişleri bağdaştırabilmek için çoğunlukla Aleviliğin niteliği hakkında görüşünü, İslâm'a aidiyetini veya Türk milletinin simgelerini kullanma gereğini açıkça ifade etmekten kaçınmıştır, ama bu tartışmalar düzenli olarak yinelenmekte ve kimi zaman şiddetlenmektedir. Demek ki AABF'nin ana özelliği çeşitliliği, hatta karşıtlıkları bünyesinde bütünleştirebilmesidir.

Türkiye'den bağımsızlık

Bu görünüm nasıl açıklanabilir? Almanya'daki Aleviciler, meşruiyetlerinin Türk milliyetçiliği tarafından tanınması gibi bir zorlama altında değildir, bu da bölünme vesilelerini azaltmaktadır. Türk bayrağının veya Atatürk portrelerinin asılması konusundaki tartışmalar orada da ortalığı kasıp kavurmakta, ama mutlaka bölünmeye yol açmamaktadır. Rekabeti azdıran seçim kapışmalarının olmaması da kutuplaşmanın daha düşük düzeyde seyretmesine muhtemelen katkıda bulunmaktadır.[17]

---

17 1995'te ABTM'nin parçalanmasına seçim konusundaki anlaşmazlıklar ve çatışmalar neden olmuştur. Almanya'daki Aleviciler arasında Türkiye'den kaynaklanan kutuplaşmalar yaşanabilir –örneğin 1999'da BP'ni destekleyenler ile CHP'yi destekleyenler arasında– ama bunlar bölünme noktasına varmaz.

Ayrıca referans konumundaki bir aktörün, AABF'nun varlığı, Türkiye'deki Aleviciliğin bölünmesinde payı bulunan üçüncü taraflarla kurulacak ittifakların önemini her örgüt açısından azaltmaktadır.

Daha yansız olan bu bağlam içinde en sonuç alıcı dışa açılma stratejisi, Almanya'ya açılmaktır. AABF da bu kaynağı tekeline almayı başarmıştır: Yetkili makamların gözünde tek meşru muhatap odur. 1993'teki ilk başkanı olan, aynı zamanda faal SPD üyesi Ali Rıza Gülçiçek örgütün yönünü kararlı bir biçimde Almanya'ya doğrultur ve önemli bir halkla ilişkiler faaliyeti başlatır. Ona göre AABF'nun birinci amacı Alman kamuoyunu Alevi kültürü ve inancıyla tanıştırmak ve bu açıdan gerekli olan siyasal hakların elde edilmesi için mücadele etmektir. AABF'nu partisine ve onun aracılığıyla devlet kurumlarına tanıtma konusunda önemli katkıları olur.[18] Daha sonradan başka Aleviciler ortaya çıktıklarında, bu aracılık rolüne itiraz etme olanağını bulamazlar: AABF kurulduğu andan itibaren, Almanya'ya yönelişinde daha sonra belli dalgalanmalar yaşansa bile, "vazgeçilmez" bir örgüt olmuştur. Bu nedenle Baden-Würtemberg Eyalet Kültür Bakanı Helmut Rau, göçmen kitlesi içindeki çok bölünmüş Müslüman örgütlerle kıyaslama yaparak şöyle diyordu: "Aleviler Almanya'da tüm üyelerini tek başına temsil yetkisine sahip tek grup. Bu yüzden de Aleviler, yasalara göre devletin muhatabıdır."[19]

Ayrıca Federasyon, Türkiye'deki bir ana kuruluşun türevi değildir. TBP kapandıktan sonra Almanya'daki hareketin Türkiye'ye göre bağımsızlığını kazanması onu Türkiye'deki –hangi siyasal eğilimde olurlarsa olsunlar– diğer ana örgütlerin göçmen kitlesi içindeki federasyonları üzerinde sahip oldukları hâkimiyetin dışına çıkartmıştır. Almanya'ya gökten paraşüt-

---

18 Daha 1993'te Alevi sorununu Türk ve Alman boyutlarıyla birlikte SPD'nin gündemine aldırdı. İnsan haklarının ve azınlık haklarının korunması bayrağı altında, Aleviciler SPD'nin parlamento grubuna davet edildiler ve orada kendilerini anlattılar. SPD parlamento grubunun mektubu, 27 Ekim 1993.

19 İsmail Erel, "Almanca İslâm dersi başlıyor", *Hürriyet Avrupa baskısı*, 23 Mart 2006.

le indirilmemiş tek hareket, Alevici harekettir. Paradoksal bir biçimde, göç içinde hareketi yapılandırabilecek güce sahip bir odağın Türkiye'de bulunmaması, bağımsız bir aktörün ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Türkiye'ye göre bu bağımsızlığın –bu durum iki ülkedeki Alevicilerin arasında işbirliği bulunmadığı anlamına gelmez– çok önemli sonuçları vardır: Türkiye'den gelen göçün içinden çıkmış en büyük "yerli" örgüt olan AABF, vatandaki siyasal yaşamın değişimlerine ve zorunluluklarına o kadar bağımlı değildir. Dolayısıyla göç uzamını Türk devlet kurumlarına ve siyasal güçlerine karşı bir özerkleşme manivelası olarak kullanmaktadır.

Bu görünüm AABF'nun Türkiye'deki Alevicilik açısından sahip olduğu özel yerin daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. Federasyon, Türkiye'deki kendisine yakın örgütlerle sıkı ilişkiler sürdürmektedir. Başkanları sık sık hareketi birleştirmeye yönelik girişimlerin başını çekmişlerdir;[20] yurtdışında bulunan ve daha tarafsız konumdaki federasyon yönetimi –en azından 2003'teki yasal reformlara kadar– Türkiye'de uluslararası federasyonlar kurulması konusunda karşılaşılan yasal güçlüklerin aşılmasında ve Aleviciler arasındaki rekabetin bir düzene sokulmasında rol oynamıştır. Demek ki AABF sadece Avrupa'da değil, hareketin bütünü içinde de merkezî bir konuma sahiptir.[21] Göç, Aleviciler açısından sadece bir sığınma yeri olmamış, belirleyici olabilecek özgül dinamiklerin oluşumunu sağlayan bir uzam haline gelmiştir.

Alman manivelası

Almanya'daki diğer Türkiyeli federasyonlar gibi AABF da "klasik" bir devletler-ötesi siyaset izlemekte, ülkede kalmış Alevicilere de –örneğin Sıvas ve Gazi olaylarındaki kurbanla-

20 Ali Rıza Gülçiçek 1994'te Alevi-Bektaşi Temsilciler Meclisi'nin (ABTM) başkanlığına; Turgut Öker de 1999'da ikinci ABTM'nin başkanlığına seçilmiştir.

21 Ali Rıza Gülçiçek, ABTM başkanı olarak 1995'te Türkiye'de cumhurbaşkanı tarafından kabul edilen ve ona sorunlarını anlatıp, taleplerini sunan Aleviciler heyetinin başında yer almıştır. 1997'de de AABF yöneticileri Türkiye'de başbakanla ve parti liderleriyle buluşup taleplerini anlatan Alevicilerin arasındaydılar.

rın ailelerine yardım edilmesi veya hukukî masraflarının karşılanması, bu olayları anma törenlerinin finanse edilmesi için kaynak aktarmaktadır.

Ama aynı zamanda taleplerini Türkiye'de duyurabilmek için Alman siyasal uzamı içine de girmektedir. 1994'te Ali Rıza Gülçiçek'in inisiyatifiyle Alman parlamentosu, Süryani, Yezidi ve Alevi topluluklara laiklik çerçevesinde hakları olan korumanın sağlanmasını Türk hükümetinden talep eden bir karar tasarısım oylar ve kabul eder.[22] Aynı şekilde 1996 başında güvenlik kuvvetleri –özellikle Tunceli ve Sıvas illerinde– Alevi köylerine yönelik zecri tedbirler aldıklarında AABF bir tespit gezisi düzenler ve hem Türk asıllı Alman parlamenterlere hem de uluslararası medyaya çağrıda bulunur. Hemşehri derneklerinin ve sol örgütlerin çabalarıyla, ayrıca Türkiye'deki bazı medya kuruluşlarımn tavırlarıyla da birleşen bu girişimler kamuoyunu seferber etmeyi ve bu sorunu gündeme taşımayı başarır. En son 2002'de AABF, Alman dışişleri bakanını, Alevi-Bektaşi Kuruluşları Birliği Kültür Derneği'ne (ABKB) yönelik kapatma tehditleri konusunda uyarır –bu derneğin yönetiminde de yer alan fedarasyon başkanı, Türk adaleti tarafından kovuşturmaya uğramıştır. Almanya gelişmeleri büyükelçiliği kanalıyla izler;[23] mahkeme her şeye karşın derneği kapatma kararı alır, ama AABF başkanına yönelik suçlamaları işleme koymaz. Demek ki Alevicilerin talepleri yurtdışında dile getirilmekte ve yurtiçinde böyle sonuç almaktadırlar. Devletler-ötesi aktörler talepleri karşılıksız kalınca Ankara'yı devre dışı bırakarak, Türkiye üzerine baskı uygulamak amacıyla farklı bir arenaya yönelmektedirler.

Bu strateji öncelikle siyasal partiler aracılığıyla Alman ve Avrupa siyasal çerçevelerine kurumsal entegrasyondan geçmektedir; bu siyasal parti ve kuruluşlar arasında ilk sırayı alan SPD'nin yanı sıra Yeşiller'i, son olarak komünist PDS'yi[24] ve

---

22 C. Şener, M. İlknur, *Alevilik ve Şeriat, a.g.e.*, s. 118-119.

23 Hukukî işlerden sorumlu bir AABF yöneticisi, Berlin, 16 Aralık 2001.

24 Bundestag'da bazı PDS milletvekilleri Alevi sorununu göndeme getirirler (özellikle ABKB'ye yönelik kapatma tehditleriyle ilişkili olarak veya Sıvas sa-

bazı sendikaları da saymak gerekir.[25] Aleviliğin gündeme alınması esas olarak kendileri de Alevi veya Alevilere yakın olan, parti yöneticisi veya milletvekili konumundaki Türk asıllı aracı şahsiyetler kanalıyla gerçekleşmektedir.[26] Örneğin önce Yeşiller'den sonra da SPD'den Avrupa parlamentosuna seçilen (1999-2004) Ozan Ceyhun'un girişimiyle, AABF Strasbourg'daki Avrupa kurumları tarafından birçok kez davet edilerek dinlenmiştir.[27] Alman ve Avrupa siyasal düzlemlerindeki Alevicilerin devreye girmesi de hareketin bütünü açısından belirleyici dinamikler doğurmuştur.

DİNSEL DÖNEMEÇ

2000'de Almanya'daki Alevicilik –önce siyasal, sonra da kültürel alanların ardından– dinî alana da girmeye başlamıştır. Bu yön değişikliği öncelikle bu alanda bir tanınma olanağının baş göstermesiyle açıklanabilir.

Almanya'da devlet ve dinî cemaatler

Almanya'da devlet ve din birbirinden bağımsızdır ve yetki alanları ayrılmıştır. Devletin tarafsızlığı kendini özel bir inançla özdeşleştirmemesi ve her türlü tercihe eşit mesafede durmasıyla kendini gösterir; dinî gruplar da kendi kaderlerini tayin hakkına sahiptir. Dinler ve devlet kurumları arasındaki ilişkiye ayrılık değil, kurumsallaşmış işbirliği anlayışı damgasını

nıklarının Almanya'ya kabul edilmelerini eleştirmek için). Bu milletvekilleri arasında ilk sırada, öncelikli olarak göçmenler ve insan haklarıyla ilgilenen Ulla Jelpke yer alır.

25 Eva Ostergaard-Nielsen, *Transnational Politics. Turks and Kurds in Germany*, Londra, Routledge, 2003, s. 104.

26 Belediyeler düzeyinde Köln belediye meclisinin eski SPD'li üyesi Ali Rıza Gülçiçek; eyalet düzeyinde, Berlin Eyalet Meclisi'nde 1999'dan beri Yeşiller'i temsil eden Özcan Mutlu; önce federal sonra Avrupa düzeyinde Türk asıllı ilk Alman milletvekili olan Cem Özdemir (1994-2002 arasında Yeşiller'den milletvekili, 2004'ten bu yana da Avrupa milletvekili) gibi isimler.

27 Bir seferinde Mayıs 1999'da, Avrupa seçimlerinden hemen önce davet etmişlerdir.

vurmuştur ve bu da kendini özellikle eğitim alanında gösterir: Din eğitimi, devlet okullarında düzenli okutulan bir derstir ve dinî kurumlar bu eğitimin içeriğini belirleme hakkına sahiptir.

Bu bağlamda, dinî gruplar kesin bir biçimde tanımlanmış hukuksal statülerden yararlanırlar: Bunların en avantajlısı kamu hukuku çerçevesinde tüzel kişilik statüsüdür [*Körperschaft des öffentlichen Rechts*], ama bunu edinebilmek için yerine getirilmesi gereken koşullar son derece zorlayıcıdır.[28] Ama dinî cemaat statüsü [*Religionsgemeinschaft*] basit dernek statüsünden daha avantajlıdır: Cemaatler dinî bir eğitim temin edebilirler ve devlet makamlarının bu cemaatleri lağvetmesi son derece güçtür. Aslında dinî gruplar içinde hangilerinin tanınmaya uygun olup hangilerinin olmadığını belirleyerek onları bir hiyerarşi içine sokan da devlet makamlarıdır.[29] Demek ki bu statülerin edinilmesi göçmen dinî topluluklar –sayısal açıdan en büyük "göçmen din" İslâm olduğu için, özellikle Müslüman topluluklar– açısından çok önemli bir hedeftir.

1990'lı yıllarda iki Almanya'nın birleşmesi, büyük kiliselerin gerilemesi ve inançların giderek çeşitlenmesi, kamusal eğitim içinde din eğitiminin yeri hakkındaki tartışmayı yeniden canlandırır. İki ana model çatışmaktadır: Dinî kurumların verdikleri mezhepsel eğitim ve farklı inançlar hakkında karşılaştırmalı ve tarihsel ortak bir öğretime öncelik tanıyan din eğitimi. Bu tartışma, Bavyera okullarında asılı haçlar veya türbanlı öğretmenler "olayları"nda billurlaşmaktadır. Nitekim sorun İslâm meselesinde daha keskin bir biçimde gündeme gelmektedir: Berlin'de 2000'de sayılmış yaklaşık 36.000 Müslüman öğrenciden –27.300'ü Türkiyelidir– sadece yüzde 5'i camilerde verilen Kuran kurslarına, en fazla yüzde 5'i de Türkiye konsolosluğunun düzenlediği Kuran kurslarına devam etmektedir.[30] İslâm'ın

28 İstikrar, kalıcılık güvencesi, sabit örgütsel yapı ve üye sayısı.

29 Valérie Amiraux, *Acteurs de l'Islâm...*, *a.g.e.*, s. 100-103; Alexander Hollerbach, "Quelques remarques sur la neutralité de l'Etat en matière religieuse en RFA", *Archives de sciences sociales des religions*, 1998, no: 101.

30 1970'li yıllardan beri konsoloslukların sorumluluğu altında Türkiye Milli Eğitim Bakanlığı'nın ders kitapları ve öğretmenleriyle verilen anadil ve din kursları resmî görüşü aktarmakta ve Aleviliğe hiç yer vermemektedir.

Alman okullarında öğretilmesi gereği, bir muhatabın yokluğu ve İslâm'ın tanınmaması engellerine takılmaktadır.

İbadet ve eğitim federal devletin değil, eyaletlerin yetki alanına girdiği için, kabul gören dinî topluluklar ve eğitim tarzları bir eyaletten diğerine değişir. Kuzey Westfalia Renanyası 1999'da bir pilot proje düzenleyerek, Almanca İslâm eğitimi vermeye başlar. AABF bu projeyi, Aleviliği görmezden geldiği için eleştirir. Eyaletin İbadetler Bakanlığı o zaman bölge okulları enstitüsünü bir Alevilik ders kitabı hazırlamakla –türünün ilk örneği– görevlendirir ve Aleviliği de bir bölüm olarak bu eğitimin içine katar.[31] Hamburg'da Katolik Kilisesi 1970'li yıllardan beri mezhep eğitiminden vazgeçip tercihini dinlerarası eğitimden yana kullanmıştır; bu eğitim daha sonra Alevi modüllerini de bünyesine katar. Bremen ve Berlin de istisna durumundadır, çünkü oradaki devlet okullarında din eğitimi isteğe bağlıdır. Din eğitiminin içeriğinin sorumluluğu ise tamamen kiliselere, dinî ve felsefî cemaatlere aittir.

Dinî bir fırsatın ortaya çıkışı

İşte böyle bir çerçeve içinde 1998 yılının Kasım ayında Almanya'daki bir Müslüman örgütü ilk kez hukukî olarak tanınır: Berlin İdare Mahkemesi IFB'ye (Islamische Föderation Berlin, Berlin İslâm Federasyonu) dinî cemaat statüsünü verir. Bu dernek, yetkili makamlar tarafından tanınan, Müslümanları temsil edebilecek ve okulda İslâm'ın öğretilmesi işini sırtlanabilecek bir organ oluşturabilmek ana amacıyla kurulmuştur. Çok sayıda Müslüman derneğini, aralarındaki ayrılıkları aşmak ve Berlin'de İslâm'ı temsil eden en yetkili merci haline gelmek için bir uzlaşma zemini bulmaya teşvik etmiştir.

Bu tanınma uzun bir mücadele sonunda sağlanır: IFB, 1980'de kurulduğundan beri birçok kez tanınma talebinde bulunmuştur. Benzer durumların yaşandığı öteki eyaletlerde de olduğu gibi birbiri peşi sıra gelen redlerin ana gerekçesi, tem-

31 Celal Aydemir, Cemal Şener, *Alevilik Dersleri 1*, Hückelhoven, Schulbuchverlag/Anadolu Publishing House, 2000.

sil yetkisine sahip tek bir muhatap bulunmaması, üyeler arasında tartışılmaz bir biçimde paylaşılan bir dünya görüşünün söz konusu olmaması ve kilisedeki türden bir hiyerarşiye rastlanmamasıdır. Birçok başvurunun ardından 1998'de çıkıp 2000 yılının başında onaylanan karar bu görüşleri teker teker çürütür.

IFB, Türkiye'deki İslâmcı partilerin yurtdışındaki örgütü olan ve okulda İslâm'ın öğretilmesini bir entegrasyon taşıyıcısı ve köktendinciliğe karşı bir derman olarak görmek isteyen Alman devlet kurumları tarafından tehlikeli diye nitelendirilen Milli Görüş'e yakınlığıyla bilindiği için, bu tanınma çok kişiyi şaşırtır. Almanya'da İslâm'ın öncelikle hukukî bakımdan ele alınmasına karar alma düzeylerindeki çoğulluğun da eşlik ettiği göz önünde tutulunca, bu kararın ilk bakıştaki tutarsızlığı açıklanabilir.

Karar sadece Türklerle Almanlar değil, Türklerle Türkler ve Almanlarla Almanlar arasındaki kavgaları da kızıştırır. Berlin Senatoşu, birçok Alman partisi ve AABF'nin de içinde yer aldığı birçok laik Türk derneği tehlikeli diye gördükleri ve temsil yetkisini yadsıdıkları bir örgütün tanınmış olmasını esefle karşılarlar. Türk yetkili makamları ise, İslâm eğitimi konusunda Diyanet'in yurtdışı kolu aracılığıyla o zamana dek ellerinde tuttukları öncelikli muhatap statüsünü yitirdiklerini görürler. Onların himayesi altında çeşitli örgütler –Aleviler dahil olmak üzere– İslâm'a daha açık bir eğitim vermenin gerekliliğini ifade ederler.

2000'de Anadolu Alevileri Kültür Merkezi (AAKM) –AABF'ye bağlı Berlinli Alevici dernek– bidenbire ayrılıkçı bir tavrı benimser: Ortak girişimlerden ayrılarak –çünkü ortaklarının "tek sesli bir İslâm yorumuna sahip olduklarını" ve "Aleviliği inkâr ettiklerini" belirtir– dinî bir cemaat olarak kendi tanınma talebini yetkili makamlara sunar. Bununla birlikte Alevilerin çoğunluğu okulda mezhep eğitiminden değil, karşılıklı anlayışı, hoşgörüyü teşvik etmeye daha elverişli görünen dinlerarası ortak eğitimden yanadırlar. Ancak Sünniler kendi din eğitimlerine sahip olduktan sonra, birçok Alevi de aynı hakkı

talep etme yoluna gider.[32] AABF, Aleviliği de içine katan dinlerarası bir eğitim talebi konusundaki tavrını da gözden geçirerek, AAKM'nin talebine aracılık eder: 1998 mahkeme kararının sadece Sünnileri kapsamına aldığını ve aslında aynı cinsten başka taleplere de emsal teşkil ettiğini belirtir. Nitekim IFB'nin tanınması onun İslâm'ı eksiksiz biçimde temsilini gerektirmemiştir.

IFB eğitiminin başlatılmasını geciktirmekle yetinmek istemeyen Berlin Senatosu, AAKM'nin talebini olumlu karşılar. Mayıs 2000 sonunda sunulan bu talep Temmuz başında ilke olarak kabul edilir; oysa IFB'nin talebini kabul ettirmek için tam yirmi yıl uğraşması gerekmiştir.[33] Bu kararın simgesel önemi gerçek çapından çok daha büyüktür: 2002'de okullar açıldığında başlatılan Alevilik derslerine –AAKM üyesi olan veya olmayan– yaklaşık 150 öğrenci katılmıştır, o zamandan beri de bu sayı azalmaktadır.[34] Bu karar derhal, "Aleviliğin ilk kez resmen tanınması ve bunun da Türkiye dışında gerçekleşmesi"[35] şeklinde, tarihsel bir gelişme olarak yorumlanır. Kararın daha geniş çapta bir etkisi olacağı umulmaktadır. AABF başkanı bu kararın öteki eyaletler için de emsal oluşturacağını belirtir.

O zaman Berlin'de dile getirilen bu talep ulusal bir boyut kazanır: AABF'ye bağlı dernekler Alevilerin yerleşik bulunduğu belli başlı eyaletlerde dinî cemaat olarak tanınmak üzere başvuru yaparlar.[36] Bazı Alman kurumları sorunu sadece Ber-

32 Krisztina Kehl-Bodrogi, "Alevis in Germany on the way to public recognition?", *ISIM Newsletter*, no: 8, 2001, s. 9.

33 Yetkili makamların eğitim müfredatını kabul etmeleri için daha iki yıl geçmesi gerekecektir.

34 2004-2005'te sadece 127 öğrenci bu derse yazılmıştı (İslâm Federasyonu'ndaki derse kayıtlı öğrenci sayısı ise 4023'tü) ve Berlin'deki 411 ilkokuldan sadece 14'ünde bu ders veriliyordu. 2005-2006'da kaydolan öğrenci sayısı 111'e ve okul sayısı da 10'a düşer. Berlin Eyalet Meclisi, meclis üyesi Özcan Mutlu'nun sorusu, 28 Aralık 2004 ve 30 Mart 2006; Klaus Böger'in yanıtları, Berlin Eyaleti Eğitim, Gençlik ve Spor Senatörü, 23 Ocak 2005, 22 Şubat 2005 ve 18 Nisan 2006.

35 Cemal Şener, *Sabah*, Avrupa baskısı, 2 Eylül 2000.

36 Aleviliğin İslâm eğitiminin bir parçası olarak öğretildiği Kuzey Ren Vestfalya eyaletinde bile, AABF mezhep eğitimi başvurusunda bulunur ve 2001 sonun-

lin'e ait bir konu olmaktan çıkararak, ulusal çapta halledilmesi gerektiğini belirtirler: Aleviliğin tanınması konusunda dört eyalet birden aynı kararı almayı uygun görür.[37] Bu amaçla, başı çeken Kuzey Ren Vestfalya Eyaleti Okul, Gençlik ve Çocuk Bakanlığı şu soru hakkında iki bilirkişiden görüş ister: "AABF dinî bir cemaat midir?"[38] Söz konusu iki bilirkişi AABF'nin, bir *Religionsgemeinschaft* olarak, Alevilik dersi vermek için gereken tüm koşulları haiz olduğu sonucuna varırlar.[39] Bununla birlikte soru sahibi onlardan aynı zamanda Alevilik ile İslâm arasındaki bağ konusunda bir görüş bildirmelerini istemiş, çoğunluktaki İslâm dinine göre ayrı bir mezhebin mi [*eigenständiges Bekenntnis*], yoksa mezhebe yakın bir inancın mı [*bekenntnisverwandter Glaube*] söz konusu olduğunu sormuştur. Spuler-Stegemann, Aleviliği "İslâm bünyesinde kendine özgü bir unsur" [*eine eigenständige Grösse innerhalb des Islam*] olarak gördüklerini belirtirler.[40] Demek ki, 2004 sonunda bu dört eyalette AABF'ye bağlı derneklere dinî cemaat statüsü tanıyan karar, Aleviliği açıkça İslâm içine yerleştirir – Berlin'deki kararda bu nokta açık bırakılmıştı.[41]

---

da SPD aracılığıyla bunu kabul ettirmeyi başarır. İslâmi din dersleri müfredatında Aleviliğin yeterince dikkate alınmadığı Niedersachsen'de AABF Mayıs 2003'te Alevilik dersleri vermek üzere talepte bulundu. Schleswig-Holstein eyaletinde de benzer bir talep sunulmuştur ve bu iki talep halen incelenmektedir.

37 Bade-Würtenberg, Hesse, Bavyera, Kuzey Ren Vestfalya eyaletleri.

38 Kendilerinden rapor istenen bilirkişilerden ilki, Marburg Üniversitesi, Dinbilimleri Enstitüsü Müdiresi Prof. Dr. Ursula Spuler-Stegemann'dır; ikincisiyse, Köln Üniversitesi Kilise Hukuku ve Renanya Kilise Tarihi Enstitüsü Müdürü ve hukuk profesörü Prof. Dr. Stefan Muckel'dir.

39 Baden-Würtemberg'de tercihli ders olan ve Almanca verilen Alevilik dersleri bu iki kentte birden 2006'da okulların açılmasıyla birlikte başlamıştır. İçeriğini eyaletin belirlediği bu dersler, eyaletten konuyla ilgili ek bir kurs almış Alman öğretmenler tarafından verilmektedir.

40 Bu rapor mevcuttur: Ursula Spuler-Stegemann, "Ist die Alevitische Gemeinde Deutschland e.V. eine Religionsgemeinschaft?", Religionswissenschaftliches Gutachten, 2003; URL: www.alevi-du.com/documents/spuler_stegemann.doc.

41 AABF'nin 1995'te yaptığı kamu hukuku çerçevesinde tüzel kişilik olarak tanınma başvurusu ise henüz ele alınmamıştır.

Dinî alan içine gömülüp kalmak

AAKM tanındığından beri, Almanya'daki Alevicilik dinî bir yöneliş içine girmiştir. Kültürel alan fonlara ve belli bir reklama erişimi sağlasa bile, dinî alandan farklı olarak, ne resmen tanınmayı ne de kurumsallaşmayı getirmektedir. Bu gelişme, kamusal söylemlerdeki daha geniş bir değişime de tekabül etmektedir: Göç sorunu 1980'li yıllarda esas olarak kültürel farklılık bakımından ele alınırken, 1990'lı yılların ortalarından bu yana dikkatler dinî kimlik üzerine yoğunlaşmıştır.

Örgütler artık kendilerini dışarıya karşı tanıtırken, üyeler arasında Aleviliğin niteliği hâlâ bir tartışma konusu olsa bile, dinî boyutu öne çıkarmaktadırlar. Hamburg'daki Alevi kültür merkezinin başkanı, inançla çok ilgili olmasa ve daha çok Aleviliği bir kültür olarak kabul etme eğilimi gösterse bile, Aleviliği Almanlara sistemli biçimde bir din olarak tanıtmaktadır. AABF başkanı ve eski bir Marksist militan olan Turgut Öker de artık dinin önemini kabul etmekte ve ateizmini demesek bile, altı çizili laisizmini hasır altı etmektedir: "Türkiye'de örgüt biçimi olarak sadece dernekleri biliyorduk. Cemevi yoktu. Belki de sol siyasal örgütlerden geldiğimiz için, kendimizi dinî kuruluş olarak sunmaktan biraz utanıyorduk. İlk başlarda çok eleştirildik, çünkü hem demokrat insanlardık, hem de dinî bir çalışma başlatıyorduk. Ama şimdi, Aleviliğin Anadolu'da bin yıldır dinî bir biçim altında var olduğunu söylüyoruz, niçin bu biçimi reddedip yeni bir şey yaratmamız gereksin? Artık Hıristiyanların kilise, Müslümanların cami, Alevilerin de cemevi olmadan örgütlenemeyeceklerini öğrendik."[42]

Bu yön değişikliği fikirler dünyasıyla da sınırlı kalmıyor. Almanya'da 1999'dan bu yana üç cemevi açıldı: Önceleri cemler herhangi bir büyük salonda yapılırken, buraları tamamen dinî kullanıma hasredilmiş yerler. Berlin'de AAKM'nin satın aldığı ve 1999'da açılan kiliseye "Cem ve Kültür Evi" adı verilmiştir. 2002'de AABF de dinî niteliğini öne çıkarmak amacıyla yeni

42 M. Sökefeld, "Religion or Culture?...", a.g.m., s. 13.

bir Almanca isim alır: "Federasyon" [*Föderation*] yerine, *Alevitische Gemeinde Deutschland*, Almanya Alevi Cemaati. *Gemeinde* (cemaat) terimi dinle sıkı sıkıya bağlıdır.

Ayrıca AABF dinî bakımdan tanınmak için, tanımlanabilir bir örgütsel yapısı bulunduğunu kanıtlamak zorundadır. O zaman tüzüğünü değiştirir ve federasyonun bir inanç kurumu [*Glaubensgemeinschaft*] olduğu maddesini ekler: "Tüzükte Almanya'dan talep ettiğimiz haklar üzerinde daha çok durmak istiyoruz. Bunun için, dinî bir cemaat mi yoksa bir kültür mağazası mı [*Kulturladen*] olmak istediğimize karar vermeliyiz. Bu haliyle büyük bir tartışma, çünkü Aleviler din kavramından ürküyorlar. Ama kamu hukuku çerçevesinde tüzel kişilik [*Körperschaft des öffentlichen Rechts*] olarak tanınmak istiyorsak, başka tercih olanağımız yok. Din olarak tanınmak istiyoruz, bu bizim başka faaliyetler de yapmamızı engellemez. Dinin teolojik tanımıyla [*Religionswissenschaftlich*] hiçbir ilgisi bulunmayan ve çok daha geniş bir hukukî kavram söz konusu. Demek ki bunun etrafında bir açıklama ihtiyacı oluşmuş... Bir de bununla birlikte gelen örgütlenme sorunu var: [...] Dedeler heyeti tüzük içinde kurumla nasıl resmen bütünleştirilecek? Bu yüzden karışık bir iş bu, çünkü Aleviler çok bölünmüşler ve ortak bir çizgi bulmak zor gözüküyor."[43] AABF Eylül 2002'de kabul edilen yeni tüzüğünde eskiden yönetimin iyi niyetine tâbi kılınmış dedeler kurulunu da yeniden öne çıkarır.[44] Zaten Spuler-Stegemann da AABF'nun yeni tüzüğündeki değişikliklerden hareketle onun *Religionsgemeinschaft* vasfı hakkında hükme varmışlardır. Federasyon kendine üye dernekleri de tüzüklerini bu yönde değiştirmeleri için yüreklendirir. Onlara gönderdiği rehber kitapçık, *inanç kurumu* vasfına ve özellikle *dedeler kurulu*nun yeri gibi yeniden yapılanma koşullarına değinmektedir. Gerçi bu yeniden yapılanma koşulları da belli sorunları beraberlerinde getirmekte, çünkü artık daha nüfuzlu bir konuma gelen dedeler Aleviliği İslâm'ın bir parçası

43 AABF yönetiminden hukukî işler sorumlusu, Berlin, 16 Aralık 2001.

44 AABF'de heyet üyesi bir dede, Berlin 5 Kasım 1999; AAKM ve AABF dedeler heyetlerine üye bir dede, Berlin, 12 Nisan 2001.

olarak tanımlama eğiliminin içine girerken, AABF yönetimi bu tanımı açıkça benimsemeyi reddetmektedir.[45] Dolayısıyla dedeler kurulu başkanının seçimi, bir sürü iç çatışmaya yol açan önemli bir mesele haline gelmiştir.

Nitekim, AABF dinî açıdan tanınabilmek için sadece yaptırım gücü olan bir dinî otoriteye değil, aynı zamanda dogma ve inanç hakkında da bir mutabakata sahip olmalıdır. Alevilik eğitim programları ve ders kitapları üzerinde bir çalışma başlatmış,[46] yasal koşulları yerine getirebilmek için öğretilebilecek bir din geliştirmeyi görev bilmiştir.

Bu dinî yön değişikliği, Alevicilerin Almanya'da daha önce dinî bir stratejiyi yürürlüğe koymadıkları düşünülürse, iyice ilginç bir hal alır. 1980'li yıllardan beri farklılıklarını –örgüt adlarının da işaret ettiği üzere– esas olarak kültürel bir çerçeve içinde ve çoğunlukla dinî çerçeve içine girmeyen bir yananlamla birlikte ifade etmişlerdir. Açıkça dinî bir yönelişi olan dernekler çok küçük bir azınlık oluşturmakta ve zaman zaman da dışlanmaktaydı. Aleviliği açıkça İslâm'ın dışına koymayan dernekler bile onun dinî boyutunu nadiren öne çıkarıyorlardı. Aynı şekilde Alevilik Almanya'da dinî tarzda yeniden inşa edilmemiştir: Hiçbir örgüt Sünniliği örnek alarak "görevli dedeliği" kurumsallaştırmamıştır, haftalık cemler düzenlenmez. Sadece dinî bayramlarda, kültür haftalarında veya anma günlerinde cem yapılır. Cemler esas olarak kültürel bir tarz içinde, Alevi kültürünün unsurları olarak yeniden düzenlenmiştir.

Ağır basan bu kültürel yan sadece yöneticilerin stratejisi değildir, üyelerin çoğunun beklentilerine de uymaktadır: Cem ayinlerine, öteki gösterilere örneğin konserlere gelen kitleden çok daha düşük bir katılım söz konusudur; AABF'nin Aleviliğin üyeleri tarafından algılanışı hakkında yaptığı bir ankete göre, en çok oyu toplayan ilk üç tema, "Pir Sultan Abdal'ın

---

45 AABF programındaki "resmî" Alevilik tanımının elverişli yanı, son derece belirsiz olması ve farklı yorumlara izin vermesidir. Bkz. AABF, *Alevi Birlikleri Federasyonu Programı*, Köln, 1998, Madde 3.

46 Özellikle geleceğin öğretmenlerini yetiştirmeyi amaçlayan Avrupa Alevi Akademisi gibi.

haksızlığa karşı mücadelesi", "insana değer veren öğretisi ve felsefesi"; "kadın-erkek eşitliğini savunması"dır. Ritüeller veya ilahî temsiller epey gerilerde kalmaktadır.[47]

Bu yön değişikliğinin başını en dinci kesimin değil de, önceleri kültürel bir söylemi benimseyenlerin çekmesi ise, bu gelişmeyi daha da şaşırtıcı kılmaktadır. Almanya'da –özellikle de AABF bünyesinde– eski sol militanların oranının yüksekliği nedeniyle, siyasal ve kültürel Aleviciler ağırlıktadır. Ayrıca dedelerin çok azınlıkta olduğu AABF eğitim komitesinin bileşiminin ve ders kitabı yazarlarının kimliklerinin de gösterdiği gibi, bir Alevi ilahiyatı oluşturmak işini çoğunlukla dedeler değil, talipler üstlenmektedir. Demek ki bu yön değişikliği, öncülük edenlerin sosyolojik özelliklerinin bir sonucu değildir. Buna karşılık söz konusu öncüler, Alman toplumu ile en sık temas içinde olan, en uyumlu Alevicilerdir.

Peki, bir fırsat algılanmasına cevap verir gibi gözüken dinî abartı tamamen stratejik bir tercihin söz konusu olduğu sonucuna varmamıza elverir mi? Bu durum, faal üyelerin yaşlanmalarının –yaş ilerledikçe dinîliğin yeniden canlandığı bilinir– bir sonucu da olabilir; çünkü bu üyelerin çoğu emeklilik yaşına gelmiş ve bir zamanların devrimci coşkusunu yitirmişlerdir. Ayrıca bu gelişme her türlü hesaptan uzak, dinî etkenin giderek artan gücüyle açıklanabilecek bir algılama değişiminden de kaynaklanmış olabilir. Bununla birlikte bu yön değişimi yöneticilerin birinci amacının Aleviliğin hangi alanda olursa olsun, kurumsal şekilde tanınması olduğunu göstermektedir. Hazırlanan eğitim programından, dinî boyuttan neredeyse bağımsız bir biçimde, gruba özgü bilgiyi nakletmesi ve grubu güçlendirmesi beklenmektedir.

Nitekim bu fırsat Almanya'daki farklı örgütler –AABF, FEK, Cem Vakfı, hatta *Kerbela* dergisi–[48] arasında ilk kez eğitim için ortak bir cephe oluşturulmasını sağlar. Ayrı bir Alevilik dersini

47 Anket 1995 ile 1999 arasında Kuzey Almanya'da AABF'ye bağlı on dernekte, 390 kişi ile yapılmıştır. İ. Kaplan, "Alevi Kimliği...", a.g.m., s. 5.

48 Sadece Avrupa Alevi Akademisi işin dışında durur ve Alevilik derslerinin Türkçe verilmesi gerektiğini savunur.

tercih eder ve Alevi Kuruluşları Eğitim Kurulu'nu (AKEK) kurarlar. Müfredat geliştirilmesinden sorumlu, tek yetkili ve yaptırım gücüne sahip merci, bu kuruldur. Hepsi, bu tarihsel eylem birliğini selamlar. AABF eğitim komisyonunun sorumlusu şunu ısrarla vurgular: "Politik görüşlerden bağımsız olarak, Kürt veya Türk olmuşuz önemli değil, önemli olan Alevilik derslerinin okullarda okutulmasıdır."[49] Türkiye'deki başvuruların önü tıkanırken, Aleviliği Almanya'da kabul ettirme isteği Aleviliğin dışarıya karşı İslâm'ın bir dalı olarak temsil edilmesi üzerinde bir anlaşmaya varılması amacıyla, ayrılıkların paranteze alınmasını sağlamaktadır.[50]

Yerelleşmiş güç dengeleri

Aleviliğin görece kolay bir biçimde dinî cemaat olarak kabul edilişi nasıl açıklanabilir? Alman makamları, Hıristiyan mezhepleri arasındaki, din savaşları tecrübesinin yansıdığı Protestan ve Katolik bölünmüşlüğünün benzerliği nedeniyle, Sünnilik/Alevilik ikiliğini anlamakta hiç güçlük çekmemekte ve Aleviler de orada kendilerini çoğunlukla İslâm'ın "Protestanları" olarak tanıtmaktadırlar. Örneğin 1995'te Alman cumhurbaşkanı Roman Herzog Almanya'daki İslâmî federasyonları kabul ederken, AABF'yi de davet eder.

O sırada Alman kamusal alanında İslâm sorunu önemlidir. Türkler Almanya'nın en büyük göçmen topluluğudur (yabancıların yaklaşık yüzde 30'u). Son yıllarda bu topluluğun Müslüman boyutu giderek artan bir önem kazanmıştır. Avrupa'nın başka yerlerinde olduğu gibi Almanya'da da İslâm genelde olumsuz bir imaja sahiptir: Çoğunlukla "entegrasyona direniş"le iç içe görülen İslâm, zaman zaman doğrudan köktendinci tehlikeyle özdeşleştirilir. Bu bağlamda, Alevicilerin yaptığı gibi damgalanan İslâm'la farklılığını ifade etmek anlam kazanır.

---

49 "Alevi örgütleri eğitim modellerini tartıştı", *Anadolu'da Yaşam. Kültürlerin Sesi*, 10 Aralık 2000.

50 Bazı ayrılıklar sürmektedir: CEM Vakfı "Kürt" terimini kabul etse bile, "Kürdistan" ibaresinin kullanılmamasını şart koşmaktadır.

Birçok Alevi, tehlikeli bir Sünni İslâm temsilini paylaşmakta ve kendilerinin farkını daha iyi ortaya koyabilmek için bu imgenin yaygınlaşmasına yardımcı olmaktadırlar. Onlar kendilerini daha demokratik, hoşgörülü ve ilerici olarak sunmakta, kendilerinde bulunduğunu ileri sürdükleri kadın-erkek eşitliğini veya Alevi kadınların örtünmemesini öne çıkarmaktadırlar. Alman basını bile Alevileri "liberal"[51] veya "bağnaz olmayan" Müslümanlar diye niteler. Bir AABF yöneticisi bize şu açıklamayı yaptı: "Almanlar bize sahip oldukları için şanslı. Bunu seçmen kitlesi anlamında söylemiyorum, ama biz diğer Türk örgütlerinin aksine ... entegrasyon lehine çalışan bir kuruluşuz."[52] AAKM'nin yeni cemevinin, Alman İçişleri Bakanı Otto Schilly'nin de katıldığı açılış töreni, Almanca yapılan bir cem ayini muadiliyle birlikte, tam bir açılım ve reformculuk gösterisine dönüşür. Sünniler ile Aleviler arasındaki farklılıkların bilincinde olan Alman siyasetçiler çoğunlukla Alevileri "iyi entegre olmuş" Türkler diye takdim ederler: 28 Eylül 1996'da yapılan bir kültür gecesinde Berlin'in ilçelerinden Wedding'in SPD'li belediye başkanı, Aleviliği İslâmcı radikalizmi dengeleyebilecek bir karşı-siyasal güç olarak sunar. AAKM sorumlusu ise, Almanya'da çok tutan kurban-azınlık rolünü öne çıkararak, topluluğun maruz kaldığı baskıları vurgular.[53]

Böylece Alevilik, hem İslâm hem de radikal sol ve Kürt milliyetçiliği konusunda Almanya'da yaygın olan güvenlik ve tehdit eksenli temsillerin geniş ölçüde dışında kalmayı başarır; bunun somut sonuçları vardır: Vatandaşlığa kabul kriterleri Anayasa'ya bağlılığı içerir; talepte bulunan kişi demokrasiye veya ülkenin iç güvenliğine aykırı faaliyetlere girişmeyeceğini taahhüt etmek zorundadır. Bu şart bazı davaların militanlarının Alman vatandaşlığına kabulünü engellese bile, Aleviciler açısından böyle bir tehlike söz konusu değildir.

---

51 "Aleviten wollen an vier Schulen unterrichten", *Berliner Zeitung*, 5 Şubat 2002.

52 Berlin, 18 Ocak 2001.

53 A. Kaya, "Multicultural Clientelism...", a.g.m., s. 42.

Demek ki Alman makamlarının ve medyasının Aleviliği olumlu algılaması, İslâm'ın mevcudiyetinden kaynaklanan hesapların sonucudur. Radikal İslâm'dan çekinen ve Aleviliği laikliğin önünde koruyucu bir bent olarak gören Batı Avrupa'daki hâkim Türkiye bakışı da bir etkendir. Göçmen kitlesi içindeki Aleviler bir anlamda Sünnilere göre Türkiye'deki damgalanmışlıklarını ters çevirmeyi bilmişlerdir. Aleviciler açısından Almanya'daki fırsatlar hem doğrudan (daha az siyasal kısıtlama, kimlik söyleminin meşruiyeti, dinî açıdan kabul edilme olanağı) hem de dolaylı olarak (daha az kutuplaşan bir ortam ve daha olumlu bir imaj) Türkiye'dekilerden daha geniştir.

TANINMANIN DEVLETLER-ÖTESİ BOYUTA TAŞINMASINDAKİ ZORLUK

Göç içindeki bu dinî tanınma, devletler-ötesi aktörlerin eylemiyle gerçekleşmemiştir. "Yabancılar" veya onların entegrasyonu için öngörülmüş devlet kurumlarına bu konuyla ilgili başvurmaktan uzak duran bir yerli göçmen kuruluşu Alman kurumsal çerçevesinin ve onun hukukî boşluklarının içine dalarak bu işi başarmıştır. Yine de her iki ülkeden çok sayıda Alevici –hem AAKM başkanı, hem de İzzettin Doğan– bu tanınmanın örnek teşkil etmesi, hatta Türkiye'ye de taşınması konusundaki dileklerini ifade etmişlerdir. Ama girişimleri birçok güçlükle karşı karşıya kalmaktadır.

Türkiye'nin direnişi

İslâmcı partilere yakınlığıyla tanınan bir örgütün Berlin okullarında İslâm'ı öğretme hakkı kazanmasının Türk kamuoyunda bir şok etkisi yarattığını belirtmeye herhalde gerek yok. Aynı hakkın bir Alevi derneği tarafından da elde edilmesi de hayretle karşılandı. Aleviliğin dinî olarak tanınması, Ankara ve milliyetçiler tarafından olduğu kadar, solun geniş kesimleri tarafından da milletin birlik ve bütünlüğüne yönelik bir tehdit olarak görüldü – Almanya'daki Alevici kuruluşların ey-

lem birliği de bu duyguyu güçlendirmişti. 2000 yılının başında, Türkiye'de Alevicilik bir suç olarak görülmeye başlandı; özellikle de AABF hedef haline getirildi.

2000 yılının sonunda Türkiye'nin en çok okunan gündelik gazetesi *Hürriyet*, AABF'nin genel politikasını daha önce görülmemiş bir şiddetle eleştiren ve yine daha önce görülmediği kadar uzun süren bir kampanya başlattı.[54] Bu gazete AABF'ye hiçbir zaman fazla iyi bir gözle bakmamıştı: 1993'ün yaz aylarında AABF Sıvas katliamına karşı düzenlenen gösteriyi duyurmak amacıyla *Hürriyet*'e paralı ilan vermek istediğinde, bu isteği reddedilmişti: Alevi terimi gazete açısından henüz bir tabuydu. Bu terimi sözlükçesine katan en son gazetelerden biri *Hürriyet* olmuştur. 1996'da, AABF'nin düzenlediği şenlikte Atatürk resimleri ve Türk bayrakları bulunmadığı gerekçesiyle, gazete federasyona saldırdı. 1999'da da *Hürriyet*, AABF içindeki kuşkulu mali uygulamaları eleştiren iç muhalefetin sesi oldu.

Ama 2000-2001 kampanyasının çapı bambaşkadır. Genel kuruldan iki gün önce gazetede çok önemli bir kararı üyelerine danışmadan aldığı için yönetimi eleştiren mali rapor yayımlanır.[55] Gazete, rapordan da ileri giderek federasyonun zimmetine para geçirdiğini iddia eder. AABF yönetimi, bu gizli belgeyi basma iç muhalefetin sızdırdığından kuşkulanır ve onları "hainlik"le suçlar. Bu "sızıntı" bilgiyi verenlerin aleyhine çalışır: Dışarıya bilgi sızdıranlar genel kurulda sert bir dille

---

54 Kasım 2000'den Şubat 2001'e kadar süren kampanya Mayıs-Haziran 2001 döneminde yeniden alevlendi. Yaklaşık 150 köşe yazısını kapsayan bu mesele, birçok kez gazetenin Avrupa baskısında manşete taşındı. Bkz. Martin Sökefeld, "Über die Schwierigkeit, dem türkischen Nationaldiskurs zu entkommen: Aleviten in Deutschland und 'Hürriyet' ", Martin Sökefeld (ed.), *Jenseits des Paradigmas kultureller Differenz*, Bielefeld, Transkript, 2004.

55 1995'te AABF Köln'de büyük bir bina satın alır; ama gereken tadilat işleri ve alınan kredilerin geri ödemeleri nedeniyle bu iş mali bir uçuruma dönüşür. Açılan ihalenin ardından, özel bir kooperatif olan Mozaik binanın bir bölümünü kiralar ve tadilat için gereken parayı bulmayı da taahhüt eder. Ama Mozaik Alevi ortaklar tarafından kurulmuş bir kooperatiftir – çoğu da federasyonun militanları, hatta yöneticileri veya bunların akrabalarıdır. Mozaik söz verdiği parayı bulamaz. 2000 yılında binanın tadilatı için Mozaik tarafından alınan 700.000 DM krediye AABF kefil olur.

–mali düzensizliklerden daha çok– eleştirilirler; bunun sonucunda delegelerin çoğunluğu yönetimin arkasında birleşir ve yönetim ezici bir oy çokluğuyla yeniden seçilir. Bölünen iç muhalefet liderleri aday olmaya bile cesaret edemezler.

Bunun ardından *Hürriyet* AABF'yi demokratik tartışmayı boğmakla suçlar. Yönetim ise, gazeteyi siyasal ve iftiracı gazetecilik yapmakla suçlayarak kendini savunur. Kamuoyunu bilgilendirmek, bağımsız ve tarafsız habercilik yapmak vazifesinin zırhına bürünen *Hürriyet* ise, kendini demokrasinin ve eleştirel tartışma etiğinin savunucusu olarak gösterir. AABF'yi bu tartışmayı sürdürememekle ve basını susturmaya çalışmakla suçlar. Böylece *Hürriyet* federasyonun hem meşruiyetini, hem de temsil yetkisini topa tutar.

Gazete, "Alevi cemaati"ni AABF yönetiminden ayırmaya özen gösterir. Aydın ve hoşgörülü diye nitelediği "cemaat" ise –böylece Alevilerin kendileri için sık sık kullandıkları bir niteleme tarzını yinelemiş olmaktadır– federasyonun kurbanı ve rehini olarak sunulur. Gazete AABF başkanı olan Turgut Öker'i dinsiz, cemaate layık olmayan, hatta cemaatin düşmanı diye niteler, çünkü Alevilerin arasına hata, bölünme ve kin tohumları ektiğini ileri sürer; hatta Öker'i Alevilikten de aforoz eder.[56] Yönetimi, "Alevi cemaatini" kendi parasal ve siyasal çıkarları için kullanmakla suçlar. Tartışma önce bayrak ve Atatürk resimleri çevresinde odaklanır: Alevilerin normalde bu simgelerle hiçbir sorunu olamaz, çünkü hem Kemalist hem de vatansever olan Alevilerin hepsi özel yaşamlarında her yanı bayraklarla donatmaktadırlar. *Hürriyet*, federasyonun bayrak asmaktan kaçınmasını ve din eğitimi çerçevesinde FEK –dolayısıyla PKK– ile işbirliği yapmasını eleştirir. Gazete, buradan hareketle bir benzeştirme yaparak, AABF'yi "yurttaşlarımızı" etnik bir Alevi cemaatine dönüştürme emeli beslemekle suçlar. Bir sonraki adım AABF'yi bölücülükle suçlamaktır ki, hiç vakit yitirmeden buraya geçilir. *Hürriyet*, tüzükte yazılı amacına göre, "Alevilerin kendi ekonomik güçlerinin farkına varma-

56 "Söz, Alevi vatandaşların", *Hürriyet*, Avrupa baskısı, 23 Aralık 2000.

ları" için çalışan Mozaik kooperatifini sorgular: "Alevi toplumunun kendi ekonomik gücü kavramı acaba ne şekilde yorumlanmalıdır? Bu, Türk toplumu dışında bir güç müdür? [...] Aleviliği siyasallaştırıp ekonomik gettolaşmaya götürmek doğru mudur?"[57]

Siyasal amaçlı bu suçlamaların bir diğer dayanak noktası Ermeni kıyımıdır; Fransız parlamentosu tarafından soykırım olarak tanındığı için, konu 2000 yılının sonunda yakıcı bir hal almıştır. *Hürriyet*, federasyonun web sitesinde soykırımı kabul eden ve Alevilerin bu kırımla işbirliği içine girmediklerini, tam tersine birçok Ermeniyi kurtardıklarını belirten bir metin bulunmasını eleştirir. Bu durumu fırsat bilen *Hürriyet*, federasyonu bölücülük ve ihanetle suçlar. Aslında söz edilen metin AABF'nin sitesinde değil, Ermeni sorununu işleyen anonim bir sayfada yer alıyordu ve bu sayfaya da AABF sitesine erişimi sağlayan bir link konmuştu. Bu teknik ayrıntıları hiç umursamayan *Hürriyet* federasyonu ister Ermeni olsunlar, ister Kürt veya Alman, Türkiye düşmanlarının işbirlikçisi olarak gösterir.

Gerçekten de AABF *Hürriyet* tarafından Alman hükümetinin ekmeğine yağ sürmekle, Almanya'nın Türkiye'ye karşı menfaatlerini dayatmak için Alevileri araç olarak kullanmasına izin vermekle ve onları Türk milletine yabancılaştırmakla da suçlanır. Aleviliği Almanca öğretme konusunda gösterilen elçabukluğu konsoloslukların önerdikleri Türkçe ve din eğitimi dersleriyle rekabete girme, dolayısıyla Türk kültürünün aktarılmasını savunmak yerine Alevileri "Almanlaştırma" denemesi olarak damgalanır. Bir okuyucunun şu sözleri aktarılır: "Özellikle Alman basını ve politik çevreleri içinde Atatürk, ulusal bayrağımız, ulusal kültürümüz aleyhinde kampanyalar yürütülürken Avrupa'daki yurttaşlarımız için Batı'ya uygun Alman İslâmı, Alman Aleviliği gibi yeni kimlikler icat ediliyor. [...] Yurttaşlarımızın her türlü etnik-dinî-mezhepsel-kültürel farklılıkları temelinde ayrı ayrı örgütlenmeleri desteklenerek Anadolu mozaiği parçalanmak isteniyor. Bu temelde ortaya çıkan örgütlenme-

57 Ertuğrul Karakullukçu, "Alevi toplumu siyasal ve ekonomik getto olur mu?", *Hürriyet*, Avrupa baskısı, 1 Aralık 2000.

ler ise Batı'nın yurdumuzun ulusal devlet olma yolunu seçen gelişmesini durdurmak ve parçalamak için kullandığı STK'lar haline getiriliyor. Bundan sonrasını bilmek için ülkemizin etrafındaki gelişmelere kısaca göz atmak yeterlidir. Yugoslavya'nın parçalanması planı önümüzde yürürlüğe konmuştur."[58] AABF'ye, Almanya'daki bir Türk kuruluşu olarak öncelikle Türkiye'nin çıkarlarını savunması gerektiği hatırlatılır. Tartışmanın odak noktasında bağlılık sorunu bulunmaktadır.

Gazete kendini, AABF tarafından temsil edildiklerine inanmayan Alevilerin sözcüsü olarak göstermekte, bunun için bazı Alevici talepleri sahiplenmektedir. Örneğin Alevi çocuklarının Türkiye'deki okullarda kendi dinî eğitimlerini almalarını ve Alevilerin Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde temsil edilmelerini ister. *Hürriyet* böyle bir tavrı desteklemek amacıyla okuyucu mektupları yayımlar. Her gün "Aleviler Konuşuyor" köşesinde AABF'yi eleştiren mektuplar basılır,[59] ama federasyonu destekleyen hiçbir mektuba yer verilmez. Mektupların imzasız oluşları yazarlarının misilleme korkusuyla kimliklerini açıklamak istemedikleri izlenimini uyandırır. Böylece gazete, tüm Alevilerin AABF'ye karşı oldukları izlenimini yaratmaya çalışır.

Bu hücumları, Alevilerin tarih boyunca uğradıkları saldırganlıkların mantıksal devamı olarak yorumlayan AABF, ezilen kurban rolünü üstlenir. *Hürriyet*'i, "bağımsız bir Alevi kuruluşunu zayıflatmak"[60] için "Alevi cemaatinin merkezî birliğini parçalamaya"[61] uğraşan "Alevi düşmanları"nın bir parçası olarak gösterir: "Başarımız ve gerçekleştirdiklerimiz yüzünden bizi kabullenemiyor; biz onun gözünde köylüyüz, o nedenle toplumsal ve ekonomik bir tırmanış göstermemizi, siyasal taleplerimizin meşruluğunu kabul edemiyor." Gazeteyi, AB ile

---

58 "AABF etrafında yürütülen tartışma ve bazı gerçekler", *Hürriyet*, Avrupa baskısı, 16 Ocak 2001.

59 Bazıları federasyona bağlı dernek başkanlarından gelmektedir.

60 AABF, *Neden Hürriyet Gazetesi Avrupa Baskısı Alevileri ve AABF'yi Karalama ve İftira Yazılarına Yer Veriyor?*, basın bildirisi, Köln, 10 Ocak 2001.

61 Turgut Öker'le söyleşi, "Aleviler tarihsel misyonunu sürdürecek", *Özgür Politika*, 17 Aralık 2000.

bütünleşme dahil her türlü değişimi reddeden gerici resmî Türk söylemine bağlı bir yayın organı olarak göstererek, onun siyasal amaçlı suçlamalarına misilleme yapar. Bu yayın politikasının bağlı olduğu yozlaşmış "derin devlet"le kendilerinin gerçekten de hiçbir alakaları bulunmadığını belirtir.

AABF art arda gelen –ve özellikle *Özgür Politika* gazetesinde yer bulan–[62] basın bildirileri, kendi dergisi ve epey düşük bir kitle katılımıyla gerçekleştirilen gösteriler aracılığıyla suçlamaları toptan reddeder.[63] Ama federasyon tarafından devreye sokulan bu olanaklar görece sınırlı kalırlar: Almanya'daki *Hürriyet* okuyucularının sayısı AABF üyelerinden çok daha fazladır ve kampanya hareket içinde yer almayan birçok Alevinin de kulağına çalınmıştır. Buna karşılık federasyon, iftira ve hakaret suçlamasıyla gazeteye karşı açtığı ve hepsini kazandığı davalarla çok daha büyük bir başarı sağlar. Bu noktada da hukukî alan kamusal seferberlikten çok daha sonuç alıcı olmuştur.

Kampanyanın taraflı olduğu apaçıktır: Kamuoyunu bilgilendirme vazifesi, ne saldırıların şiddetini ne de AABF'nin kanıtlarının hasıraltı edilmesini haklı çıkarır, zaten diğer Türk gazeteleri bu kampanyaya itibar etmemişlerdir. Kampanyanın amacı muhtemelen AABF'yi zayıflatmaktı; *Hürriyet*, federasyonu herhalde ulusal çıkarlar karşısında bir tehlike olarak algılıyordu. Satır aralarında gizlenen anlayış, göçmenler Türk devletine bağlılıklarını korudukları sürece göçün milletin birliğine ve bütünlüğüne yönelik bir tehdit oluşturmayacağıydı –Almanya'daki Türk örgütlerinin çoğunun uzun süre benimsedikleri bir tavır. Ama her türlü milliyetçilikten uzaklaşan AABF, Almanya'daki Alevilerde Türk kimliğinin sürdürülmesi veya Ankara'ya bağlılığın korunması yönünde açık bir taahhüde girmez. İdeolojik açıdan çeşitlilik gösteren dernekleri bünyesinde bir araya getiren AABF, Türk bayrağını veya Atatürk

62 *Hürriyet* gazetesi de AABF'ye yönelik "bölücülük" suçlamasını desteklemek için bunu hatırlatmaktan geri kalmaz.

63 AABF malî durumunu açıklığa kavuşturur, iç demokrasi usullerini göze batırır, gazetenin haber kaynaklarını, meslek ahlâkını sorgular, gazeteyi "bölücü" ve kışkırtıcı olarak niteler.

resmini asıp asmama konusundaki kararı üyelerine bırakır ve genel kurullarda asla bu simgeleri kullanmaz. Çünkü "dinî bir cemaat" olan grubu bağlamayan siyasal simgeler söz konusudur.[64] Örneğin AABF, Kuzey Westfalia Renanyası eyaletinde okutulmak üzere Türkiyeli bir Alevicinin kaleme aldığı Alevilik ders kitabını milliyetçiliği nedeniyle eleştirir: "Cemal Şener'in ders kitabı fazlasıyla milliyetçi, böyle bir şey olamaz. Biz Almanya'da yaşıyoruz, her yere Atatürk'le ilgili göndermeler koyamayız. Üstelik Kürt Aleviler de var. Bizim kullandığımız ders kitabı çok daha tarafsız."[65]

Ama AABF, ulusal söyleme karşı bu tarafsızlığı yitirmekle ve Aleviliği Türklükten koparmakla suçlanmaktadır. Nitekim federasyon Alevi kimliğini devletler-ötesi bir nitelikte, her türlü ulusal kimlik tanımının üstünde görmekte, onun sadece ulus alanına dahil olmadığını ve alt bileşenlerinden birine indirgenemeyeceğini açıklamaktadır.[66] Türkiye'nin dışında resmen tanınan Alevi kimliğinin meşruiyete ve evrensele erişmek için Türk milliyetçiliğine ihtiyacı kalmamıştır. Bu "dış Aleviciler", Aleviciliği toprak bağından kopararak, bir bölgeye ya da ulusa bağlılıktan da kurtarmış olurlar; hatta AABF zaman zaman Almanya'da yeni ve "Avrupalı" bir Alevilik biçiminin geliştiğini ifade eder.[67]

Bu yeni biçimin kendisi de sürgündeki siyasal hareketlerin içinde mücadele etmiş eski sol militanların Alman toplumuna doğru yeniden yönelişlerinin ürünüdür.[68] Alevilerin entegre olmak istediklerini biteviye yinelemekte ve onları Alman toplu-

---

64 Halbuki Kemalizmin savunucularına göre bayrak ve Atatürk resmi siyasal simge değildir ve tam tersine onları asmamak siyasal bir tavırdır.

65 Bir AABF yöneticisi, Berlin, 18 Ocak 2002.

66 Bu tavır, federasyon bünyesinde çok sayıda Kürtçe konuşan Alevi ve enternasyonalist solcu bulunmasından bağımsız değildir.

67 Özellikle gazeteci Ali Kılıç tarafından yönetildiği dönemde, 1997'de.

68 Federasyonun bugünkü başkanı bu durumu mükemmel yansıtmaktadır: Almanya'ya 1980'de siyasal mülteci olarak gelen Turgut Öker, önce illegal bir örgütte devrimci amaçlara yönelik olarak mücadele eder. 1980'li yılların ikinci yarısında ise Almanya'daki göçmenlerin yaşam koşullarının düzeltilmesi için uğraş veren kültürlerarası bir kurumda danışmanlık yapar, sonra da Aleviciliğe geçer.

mundaki yaşam koşullarını ve haklarını iyileştirmek için mücadeleye teşvik etmektedir.[69] Son olarak, Alman vatandaşlığına geçişi de yüreklendirmektedir ve 2000'de Alman İçişleri Bakanlığı ile işbirliği içinde yeni yurttaşlık yasası hakkında bir bilgilendirme programını yürürlüğe sokmuştur. Alman vatandaşı olan Alevilerin çoğalması federasyonun gözünde, etki olanaklarının ve seçimlerde ağırlığının artması anlamına gelmektedir.

Bu mesele, bağlılığın olduğu kadar kamusal alanların da toprağa dayalı sınırlarını masaya yatırmaktadır. *Hürriyet* burada anavatandaki ulusal söylemin yayılmasını üstlenirken,[70] basının ulusal imgelemin yeri ve aracı olduğu yönündeki fikri de pekiştirmektedir.[71] Almanya'da 100.000'den fazla dağıtılan gazete, Türk basın pazarı üzerinde belirgin bir hâkimiyete sahiptir.[72] Bu kampanyanın gazetenin sadece Avrupa baskısı tarafından sürdürüldüğünü belirtmekte de yarar var. Kampanya Türkiye baskısında yer almaz, zaten Türkiye'deki Alevicilerin bu işten tamamen habersiz oluşları da bunu doğrular. Kampanyanın Alman medyasında hemen hiç yankı bulmaması ise Alman basını ile Almanya'da çıkan Türk basın organları arasındaki kopukluğu gösterir. Buna karşılık tüm Avrupa'ya yayılmış durumdaki tam bir Türk kamuoyunun varlığı fark edilmektedir: Türkiye'den çok az sayıda okuyucu mektubu gelirken, Almanya'dan olduğu kadar, Avusturya, Fransa veya İsviçre'den de mektup yağmaktadır. Demek ki *Hürriyet*'in kampanyası kamusal alanlar arasındaki göreli geçirimsizliğe işaret etmektedir.

Bu mesele anavatanın hâlâ referans bağlamı olarak varlığını koruduğunu da göstermektedir: Kampanya, yayın organının

---

69 2000 yılının sonunda seçilen yönetimin programı daha kararlı bir biçimde Almanya'ya yönelmiştir ve Almanya'da eğitim görmüş yeni kuşağın desteğine dayanmaktadır.

70 Bu, *Hürriyet*'in özellikle Türk asıllı olup Alman siyasal sistemi içine girmiş siyasetçilere karşı düzenli olarak üstlendiği bir roldür.

71 P. Anderson, *Imagined Communities*, *a.g.e.*

72 Türkiyeli göçmenler, Türk basın organlarını okumak konusunda güçlü bir eğilim gösterirler. Zentrum für Türkeistudien, *Medienkonsum der türkischen Bevölkerung in Deutschland und Deutschlandbild im türkischen Fernsehen*, Essen, Zentrum für Türkeistudien, 1997.

merkezinin bulunduğu Türkiye'den yönetilmektedir. Özellikle de tartışmada kullanılan terimler tuhaf bir biçimde Türkiye'deki ispat ve görüş öne sürme tarzlarını anımsatmaktadır (karş. bölüm 5). Her iki söylemde de birlik ve bütünlük en üstün değer, bölücülük ise en büyük tehlike olarak öne çıkmakta ve her türlü muhalefet bu terimlerle damgalanmaktadır. Ve ne ilginçtir ki, Avrupa yanlısı tavırlarına karşın, AABF "ülkemiz" derken hep Türkiye'ye göndermektedir. Almanya'daki Alevilerin bir bölümünün orada doğdukları veya Alman vatandaşlığına geçmiş bulundukları kanıtına sarılmamakta veya Türkiye'ye bağlılığın o kadar da zorunlu bir şart olmadığını hiç vurgulamamaktadır.

Ulusal söylemin savunucularına gelince, göçmenlerin ulusdevlete borçlu oldukları bağlılık sadece hudutlarla sınırlı değildir. Demek ki yurtdışındaki Aleviciler, Alevi mânâ alanını vatan toprağından koparırlar; ama hem devlet kurumları hem de onların aracılığını üstlenen medya aktörleri ve bu tavrın dışına çıkmak isteyen Aleviciler de ulusal söylemi ve ulusal mânâ alanını vatan topraklarının dışına taşırlar.

AABF'nin, bu türden kampanyaların öteki kurbanlarının –içlerinde Türk asıllı Alman milletvekilleri de vardır– ve Alman karar mercilerinin birleşik seferberliği üzerine, Alman cumhurbaşkanı 2001'de *Hürriyet* gazetesinin Avrupa genel yayın yönetmenini davet eder ve Avrupa'ya ilişkin yayın politikasını değiştirmesini ister. Kampanyanın başını çeken kişi işten çıkartılır; o zaman Almanya da Türk siyasal mantığının yurtdışına ihracına noktayı koyar.

Bu kampanyanın hareket üzerinde ne kadar etkili olduğunu ölçmek güçtür. Bazılarına göre, "insanlar uzaklaşmaya başladı. Örneğin birçok dernek yönetimi AABF yönetimini destekliyor, ama üyeler öyle değil ve bu tarz çatışmalar güçleniyor. Bu nedenden ötürü federasyondan gerçekten istifa eden dernek çıkmadı sanıyorum, ama buna karşılık derneklerden ayrılan üyeler oldu. Bazıları rakip dernekler kurdular veya bu tarz derneklere gittiler, durumdan tiksinen başkaları ise Alevi hareketinden tamamen çekildiler ve artık bu hareketle hiç ilişki kurmak

istemiyorlar."[73] Bir dernek başkanı, benim yüzüme karşı hepsini inkâr etse de, meslektaşlarına şöyle yakınmış: "Şu sıralarda işler pek iyi değil. Geçen Hızır ceminde 70.000 DM toplamıştık, ama bu yıl en fazla 30.000 veya 40.000 bekliyoruz. İnsanlar etkilendi, *Hürriyet*'in yazdıklarına inanıyorlar, artık para vermek istemiyorlar, federasyonun onların parasını batırdığını, paranın uçup gittiğini düşünüyorlar, güvenleri kalmadı, derneklere bile para vermek istemiyorlar artık."[74] Güvende ve kitle örgütlenmesinde hissedilen düşüşe karşın, bu kampanya federasyonun tabanını sarsmaya yetmez. Buna karşılık Almanya'daki Alevicilerin birliğini parçalar. Nitekim AABF açısından FEK ile işbirliği siyasal açıdan sürdürülemez bir hal alır: Almanya çerçevesi içinde ve sınırlı bir amaç için tasavvur edilebilir olan bu işbirliği, göçmenler arasında ulusa ihanet olarak açıkça aşağılandıktan sonra bu özelliğini yitirir. AABF, FEK'ten uzaklaşarak meşruiyetini yeniden tesis etmek zorunda kalır.

Aleviciliğin Türkiye'de kamusal bir tehlike haline gelişinin nedeni, Almanya'da tanınması ve güçlenmesi midir? Nitekim 2000'den sonra Türkiye'de Aleviciliğin suçlu gösterilmesine ilişkin başka işaretler de gözükmeye başlar: 2001'de Diyanet İşleri Bakanlığı'ndan yükselen sesler tarafından bölücülükle suçlanır; Alevi-Bektaşi Kuruluşları Birliği Kültür Derneği'ne karşı fesih davası açılır; bu, bazı kurumlarla Alevici örgütler arasında 1997'den beri görülen yakınlaşma sürecinde bir dönüm noktasına işaret eder. Almanya'da doğmuş dinamiklerin yeniden Türkiye'ye ithal edilmesi birçok engelle karşılaşmaktadır.

Avrupa düzeyinin paradoksal bir biçimde ortaya çıkışı

Hemen hemen eşzamanlı olarak, Türkiye'nin AB'ye katılması süreci aracılığıyla Alevicilerin önünde yeni bir fırsat kapısı açılır. AB Konseyi'nin 1998'de Cardiff'te gerçekleşen toplantısında, Avrupa Komisyonu'nun 1998 yılı sonu itibariyle tüm

73 Eski bir Alevici yönetici, Berlin, 12 Ağustos 2001.

74 Berlin, 16 Şubat 2001.

aday ülkelere ilişkin olarak düzenli raporlar sunması karara bağlanmıştır. Komisyon raporları 1998'den beri Alevi sorununa dikkat çekmektedir.[75] Aralık 1999'da toplanan Helsinki zirvesinde Türkiye AB genişlemesi için aday ülke statüsüne kabul edilir. Bu statü, Kopenhag kriterlerine uyum müzakerelerinin başlangıç koşullarını belirler; bu kriterler azınlık haklarının korunmasını ve onlara saygı gösterilmesini de içermektedir; ayrıca bu statü, Alevi sorununun Ankara'nın Avrupa gündeminde yerini almasına işaret eder.

Kasım 2000 tarihli Komisyon raporu bu konuya daha da açıklık kazandırır: "Alevilere yönelik resmî yaklaşımda herhangi bir değişiklik olmadığı görülmektedir. Alevilerin şikâyetleri, sadece Sünni camileri ve dinî vakıflarının inşası için mali destek sağlanması yanında, okullarda ve ders kitaplarında Alevi kimliğini yansıtmayan zorunlu din eğitimi verilmesi üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu konular son derece hassastır; ancak bunlar hakkında açık bir tartışmaya girmek mümkün olmalıdır."[76] Sonraki raporlarda da bu yargı ana hatlarıyla hemen hemen aynen tekrarlanırken, Diyanet İşleri Bakanlığı içinde temsil (2003) veya ibadet yerlerinin açılması (2004) gibi talepler konusunda ise daha da açık ifadeler kullanılır. Alevilere eşit muamele "Türkiye'nin katılım yolundaki ilerlemesi"nin koşullarından biri haline gelir.

Bu gelişmede Alevicilerin rolü azımsanamaz. Gerek Türkiye'de gerekse Avrupa'da Avrupa kurumlarına erişmeye ve onları işin içine katmaya uğraşmakta, bunu da özellikle Brüksel'deki Avrupa Alevi Konfederasyonu temsilciliği aracılığıyla yapmaktadırlar – gerçi bu girişimlerin el yordamıyla ilerleyen acemice niteliği hemen göze çarpmaktadır: Hiçbir Alevici örgüt, Brüksel'deki Avrupa kurumları nezdinde akreditasyona sahip değildir. 2000 yılının Haziran sonunda Türkiye'den Alevici örgütler ilk kez taleplerini Avrupa Birliği'nin Ankara tem-

75 Avrupa Komisyonu, *Türkiye'nin katılım yönünde ilerlemesi üzerine komisyonun 1998 düzenli raporu*, Brüksel, Kasım 1998, s. 20.

76 Avrupa Komisyonu, *Türkiye'nin katılım yönünde ilerlemesi üzerine komisyonun 2000 düzenli raporu*, Brüksel, 8 Kasım 2000, s. 19.

silciliğine sunarlar. Pir Sultan Abdal Derneği bir görüşme talep eder, CEM Vakfı da bu görüşmeye katılır. Bu girişimden önceden haberdar edilmeyen T.C. Dışişleri Bakanlığı rahatsız olur; basın Avrupa Birliği'ni şiddetle eleştirerek, ülkenin iç sorunlarına müdahale etmekle suçlar. Türk makamları bu noktada da, kendi hâkimiyetleri altında olduğunu düşündükleri sorunlardan dışlandıklarını görürler.

Avrupa Birliği, Aleviciliğin gözünde bir referans çerçevesi olarak da giderek artan bir önem kazanır. 2001'de Türkiye'de ABKB'nin kapatılma kararına karşı dernek Danıştay'a gider; savunmasında Türkiye'nin AB'ye katılım perspektifini temel alır. 2002 yılının sonunda Türkiye'nin adaylığı açısından belirleyici öneme sahip bir Avrupa zirvesi yaklaşırken, Danıştay kararı Asliye Mahkemesi'ne geri gönderir, bu mahkeme de derneğin tescil edilmesi kararına varır. Bu kararın, büyük ölçüde Avrupa perspektifinin Türkiye üzerinde yarattığı baskıdan kaynaklandığı yorumu yapılmıştır. Davalarında mesafe katedebilmek konusunda Avrupa'nın artık tek şans olduğuna inanan birçok Alevici durumdan memnundur: Bu sorunun Avrupa düzeyinde gündeme alınması, ona o zamana dek eksikliği duyulan uluslararası bir meşruiyet ve yeni güç kaynakları kazandırmaktadır. Türkiye ile Avrupa Birliği arasındaki müzakereler başladığından beri Alevici örgütler bu alana giderek daha çok girmektedir.

Peki, harekette bir Avrupalılaşmadan söz edilebilir mi? İlk zamanlarda, "kökleşmiş ve kitleyi sadece ulusal, hatta bölgesel ölçekte harekete geçirebilen eylem yapıları Avrupa kurumlarını, bu kurumlar karar ve kural üretme merkezleri haline geldikleri için hedef alırlar. [...] O zaman hareketin Avrupalı niteliği sadece aranan sorumluluklardaki ölçek değişikliğinden kaynaklanır; aktörlerin bağımlı oldukları siyasal bir entegrasyon sürecini yansıtır, yoksa protestocu dinamiklerin entegrasyonunu değil..."[77] Aleviciler, daha önce başka düzeylerde, örneğin ulusal düzeyde denenmiş lobicilik ve hukukî yollara

77 Eric Lagneau, Pierre Lefébure, "La spirale de Vilvorde...", a.g.m., s. 240.

başvurmak gibi eylem tarzlarını Avrupa kurumları nezdinde de uygularlar; ilk zamanlarda basit bir düzey ve merci nakli söz konusudur; bu gelişme ne kitlenin harekete geçirilmesi ne de talepler üzerinde değiştirici bir etki yapar.

Buna karşılık katılım müzakerelerinin başlatılıp başlatılmayacağı kararı yaklaşırken, bazı kitle seferberlikleri Avrupa çapında bir görünüm alır. Avrupa Alevi Konfederasyonu 2004 yılı sonunda Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne katılımını destekleyen bir broşür kaleme alır; bu katılımın Alevicilerin taleplerinin gerçekleşmesini, özellikle de "ayrımcı uygulamalara" son verilmesini ve "Alevi öğrencilerin asimilasyonu politikasından vazgeçilmesi"ni sağlayacağı umulmaktadır.[78] Nitekim komisyonun 2004 katılım raporu önemli bir adım oluşturur: Katılım görüşmelerinin yakında başlayacağı öngörüsünde bulunulmasına izin vermenin dışında, Aleviliğin tanınacağı konusunda fazla bir kuşkuya yer bırakmaz ve ibadet yerleri meselesi gibi yeni boyutları da gündeme getirir.[79] AABK ve Alevi-Bektaşi Federasyonu, bu fırsattan yararlanarak taleplerini bu ölçekte genişletmeye karar verirler. O zaman ortak bir dilekçe kampanyası başlatarak, cemevlerinin Türkiye'de ibadet yeri olarak tanınmasını isterler. Amaç, Avrupa Parlamentosu'nun Aralık 2004'te katılım müzakerelerinin başlatılmasını oylamasından hemen önce, toplanan imzaları Türkiye ve Avrupa'nın en yetkili makamlarına sunmaktır. Birkaç hafta içinde Türkiye'de 600.000, Avrupa'da ise 120.000 imza toplamayı başarırlar. Burada kitle seferberliğinde tam anlamıyla bir ölçek değişimi olduğu görülmekte, kampanya Avrupa çapında ve devletler-ötesi bir nitelikte örgütlenmektedir; diğer yandan yeni bir eylem tarzı, dilekçenin imzaya açılması ilk kez böyle bir çapta uygulanmaktadır.[80]

---

78 *Alevitic Union Europe say YES to a Democratic Turkey in the European Union* [AABF, *Avrupa Birliği Yolunda Demokratikleşen bir Türkiye'ye EVET!*], 2004.

79 Nitekim raporda şöyle denir: "Aleviler bir dinî topluluk olarak resmen kabul edilmemektedir. Aleviler, ibadethanelerini açarken genellikle güçlüklerle karşılaşmaktadırlar ve okullardaki zorunlu dinî eğitim, Sünni olmayan kimlikleri tanımamaktadır."

80 Daha önce dilekçe usulü çok az ve yerel olarak kullanılmış, örneğin 1991'de Hamburg'da Alevilik dersi konması için 300 imza toplanmıştı.

Bununla birlikte Avrupa düzleminin giderek artan önemi ve kitle seferberliğinde yaşanan ölçek değişikliği belli problemlere de yol açabilmektedir. Nitekim komisyon raporlarında yapılan tanım Alevicilerin hepsi tarafından onaylanmaz: 2003 raporu, Alevilerin "Sünni olmayan Müslüman bir topluluk" oluşturduklarını ima eder; 2004 raporu onları "dinî topluluk" ve "Müslüman azınlık" olarak tanımlar. Raporlar onlara eski *millet*'ler kapsamında, Hıristiyanlar ve Yahudiler ile birlikte, din özgürlüğüne ilişkin bahiste değinmekte; bu bahis ise –esas olarak Çingeneler ve Kürtleri ilgilendiren "azınlık hakları ve azınlıkların korunması" bahsinde değil– "İnsan hakları ve azınlıkların korunması" maddesinin "Medeni ve siyasi haklar" altbaşlığında yer almaktadır.[81] Aleviliği hem dinî açıdan yaklaşan, hem de İslâm'ın parçası olarak gören bu bakışın Avrupa kurumları tarafından nasıl benimsendiğini tam olarak anlamak güçtür.

Her ne olursa olsun, Aleviliğin önce Almanya, sonra da Avrupa Birliği tarafından –İslâm içinde– ayrı bir dinî fenomen olarak kabul edilmesi, Türkiye'de de dinî alanda tanınma şansını yaratmaktadır. Bunun karşısında birkaç ay öncesine kadar –örneğin ABKB aleyhine açılan kapatma davası sırasında– Aleviliğin ne bir din ne de mezhep olduğunu, Aleviliğin bir kültür, bir felsefe ve bir yaşam biçimi olduğunu ileri süren Aleviciler bile, tamamen pragmatik bir tepki vererek, yeniden dinî alana girerler ve Aleviliği bu düzlemde yeniden tanımlarlar. Örneğin cemevlerine dinî ibadet yeri statüsü verilmesini isteyen dilekçe girişiminin başını, dinî nitelikleri en az ağır basan Aleviciler çeker. Bu dilekçede Aleviliği "kendine özgü bir inanç" olarak tanımlarken, İslâm'la bağlantısına değinmez, böylelikle belirsizliği koruyarak Avrupa'nın beklentilerini ve bundan böyle –en azından örtük olarak– İslâm'ın parçası olan bir Alevilik fikrini dile getirmek zorunda olan AABF'nin görüşlerini Aleviliği İslâm'ın parçası olarak görmeye hazır olmayan Türkiye'deki or-

81 Demek ki Avrupa kurumlarının azınlıklar konusundaki tanımı Lozan Antlaşması'ndakinden (1923) farklıdır ve esas olarak "etnik" azınlıkları dikkate almaktadır.

taklarının görüşleriyle uzlaştırmanın bir yolunu ararlar. ABF açısından dinî alana doğru bu kayış, muhtemelen Avrupa'daki benzer örgütlerle ortak tavır içine girmek için ödenmesi gereken bir bedeldir; aradaki ayrılıkları örtecek şekilde anlamı belirginleştirilmemiş görüşlere dayandırılan bu işbirliği çoğunlukla bilgilerin örgütler arasında parçalanması,[82] hatta yanlış haberler yayılması yoluyla yönetilmektedir.[83]

Aslında ibadet yeri statüsünün tanınması talebi o güne kadar CEM Vakfı tarafından dile getiriliyordu. Dışarıdan devreye giren ve artık herkes tarafından kabul gören, yeniden dinî alana odaklanma örgütler arasında da taleplerin belli bir ahenk içine sokulması sonucuna yol açar. Ama cepheleşmeler de sürmektedir: CEM Vakfı, Ehlibeyt Vakfı ve eski tekkeler, cemevinin ibadet yeri statüsünün tanınması için açılan kampanyayı, İslâm referansını dışladığı için desteklememişlerdir.

Dinî alana yeniden odaklanmanın bir diğer sonucu, dinî yetkililere daha önemli bir rol temin etmesidir. Bu değişiklik örneğin AABF bünyesinde dedelerin statüsünün öne çıkmasıyla kendini göstermiştir; kâğıt üstündeki kurumsal yönetmelikler bunu dayatırken, federasyon yönetimi ise dedeleri denetimi altında tutmaya gayret etmektedir. Kısmen bu denetimciliğe bir tepki olarak 2004 yılının sonunda Avrupa'da Alevici kuruluşlardan bağımsız bir alternatif dedeler örgütü oluşturulmuştur: Hollanda Alevi Dedeler Divanı Vakfı. AABK ise bu vakfa söz hakkı tanımamaya uğraşmaktadır. Bu vakıf 2005'ten bu yana İstanbul'daki eski tekkelerle işbirliği içinde bir Avrupa'da, bir Türkiye'de dedeler kurultayları düzenlemekte, yüzlerce "inanç önderi"ni bir araya getiren bu kurultaylar yayınlanan bildirilerile kapanmaktadırlar. Onlar da cemevlerine ibadet yeri statüsü tanınmasını talep etmekle birlikte, buna karşı-

82 Örneğin 2004 sonunda ABF'nin başlıca sorumlularından biri AABF'ye bağlı örgütlerin İslâm'ın parçası olarak değil, bağımsız dinî topluluklar olarak tanındıklarına inanıyordu. Görüşme, 12 Kasım 2004.

83 Komisyonun 2005 raporu hakkında bir makale yayınlayan AABF'nin internet sitesi, "Sünni olmayan Müslüman topluluk" anlamındaki terimi, "Müslüman olmayan dinî topluluklar" diye çevirmişti.

lık –AABK'den farklı olarak– Aleviliği İslâm'ın bir parçası olarak tanımlarlar; onlara göre, Aleviliği, Bektaşiliği temsil eden kurumlar ocaklar ve dergâhlardır. Bununla birlikte söz konusu girişimler henüz resmî kurumlar karşısında muhatap konumuna gelememişlerdir. Dinî alan, dernek yöneticilerinin vesayetinden bağımsızlaşmayı başarabilecek midir?

Avrupa'nın Aleviliği dinî kategori içinde, yani Türkiye'nin en kapalı alanında gündeme alması, müzakerelerin açılması bu gündeme önemli bir ağırlık da kazandırdığı için, sorumluları epey zor bir durumda bırakmıştır. Bu durum Türk yetkili makamlarını dinî düzlemde tepki göstermeye itmektedir. Ama ilginç bir biçimde Avrupa'da ve Türkiye'de farklı tepkiler gösterilmektedir. Örneğin CEM Vakfı Almanya Koordinatörü'nün temasa geçtiği Diyanet İşleri Başkanlığı, bu ülkedeki Alevi topluluğunu "Muharrem ayı", "Aşure" ve "Kerbela" olayları hakkında bilgilendirecek dedeler gönderilmesi talebini kabul etmiştir. Diyanet İşleri, CEM Vakfı'nca belirlenen dedelerin gri pasaportla 2007 başında Almanya'ya gitmesini sağlamıştır. Bu daha önce benzerine rastlanmamış bir tutumdur. Aynı anda, İstanbul'daki bazı cemevlerinin Kuran kursu eğitimi için imam talebine olumlu yanıt veren Diyanet İşleri, cemevlerinde kadrolu imamlarla Kuran kursu vermeye hazırlanıyor. Demek ki Türk dini yetkililerinin muhataplık statüsünü benimsedikleri, ama bunu çok farklı biçimlerde gerçekleştirdikleri görülüyor; Avrupa'daki göçmen kitlesi içinde dedeleri örtük bir biçimde de olsa Alevilerin dinî yetkilileri olarak kabul etseler bile, bu kabulü yurtiçine yansıtmıyorlar.

Dışarıdan gelen taleplere cevap verme zorunluluğu ana doğrultuda bir değişiklik yapmama isteğiyle birleşince, bazı çelişkilerin ortaya çıkması kaçınılmaz oluyor. Komisyonun 2005 raporu, bir önceki raporun ana hatlarını tekrarlamakla birlikte, daha ayrıntılıdır ve cemevlerine ibadet yeri statüsü tanınması, Alevilerin devlet kurumlarında temsil edilmesi ve zorunlu din dersleri gibi konularda daha dayatıcı bir görünüm almıştır. Bu konuda AİHM'de görülmekte olan davaya değinmektedir. Belki de siyasal çözüm getirilmesi zor olan ba-

zı konularda hukukî hükümlerin etkisiyle belli değişiklikler sağlanabilir. 2004'te davacı baba, kızının Sünni inancın öğretildiği din dersini zorunlu olarak okumasının, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin din ve vicdan özgürlüğüne ilişkin maddelerini ihlal ettiği gerekçesiyle AİHM'ne başvurmuştu. AİHM, Haziran 2006'da "şikâyetin kabul edilebilirliği"ne karar verdi. Kararda, şikâyetçilerin, "Alevilerin şeriatı reddettiği, ibadetlerinin Sünnilerden farklı olduğu, okullarda okutulan din kültürü ve ahlâk bilgisi ders kitaplarında Aleviliğin inkâr edildiği" yönündeki görüşlerine yer verildi. AİHM, Sünni İslâm bilgileri içeren din kültürü ve ahlâk derslerinin zorunlu olmasını, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin, din ve vicdan hürriyetini güvence altına alan 9. maddesine aykırı olduğunu belirledi. Bu şikâyetle ilgili duruşma sonbahar 2006'da yapılacak.[84] Karardan sonra zorunlu din dersi tümüyle kaldırılabileceği gibi, seçmeli hale getirilmesi de gündeme gelebilir.[85] Her ne olursa olsun, bu durum Türk yetkilileri sıkıntıya soktu. Türkiye bu derslerin din kültürü tarzında olduğu ve mezhepler üstü bilgiler verdiği iddiasındaydı. Hükümet din dersi kitaplarına Alevilikle ilgili bazı ek bilgiler koymaya kalkışmış, ama bu çözüm Aleviciler tarafından yetersiz bulunmuştu. Bazı hükümet üyelerinin uzlaşmacı tavırlarına karşılık, Diyanet İşleri Başkanı Ali Bardakoğlu geleneksel tavırlarda ayak direr: "Hiç kimse Batı'nın tuzağına gelip Aleviliği İslâm dışı göstermesin!" Başka birçok yetkili de AİHM kararının Türk bağlamına uygun, dolayısıyla meşru olmadığından şikâyetle, bir komplo kurulduğu –Alevilerin azınlık olarak nitelenmeleri de aynı şekilde nitelenir– suçlamasını yaparlar, bunu dış güçlerin bir oyunu olarak görürler. Aleviliğin tanınmasında ve tanımlanmasında –belki de bir süre sonra ders kitaplarına girecek olmasında– yurtdışı etkeninin kazandığı önem genel anlamda bu gelişmelerin meşruiyetlerini yadsıma ve eleştiri gerekçesi oluşturur. Avrupa Birliği reformlarından en çok yararlanan

84 Dava kitap yayıma hazırlandığı sırada devam etmekteydi – e.n.

85 Zeynel Lüle, "AİHM'den din dersi", *Hürriyet*, 12/07/2006.

gruplar arasında gösterilmenin, Alevicilerin işini kolaylaştırdığı pek söylenemez.

Bununla birlikte Avrupa'da yaşanan son gelişmeler, hareketi Türkiye dahil olmak üzere tartışılmaz bir biçimde güçlendirmiştir. 2000'li yılların başında gerçekçi gözükmeyen talepleri inandırıcılık kazanmıştır. Bu gelişmeler hareketin davranış biçimlerini de değiştirmiştir: Örneğin 2004 yılında cemevleri için imzaya açılan dilekçeden beri Aleviciler sayıları durmadan artan hukukî girişimlere koşut olarak birkaç yıldır terk ettikleri kitlesel ve kamusal eylem biçimlerine de yeniden başvurmaya başlamışlardır. Bu eylem biçimleri Avrupa kamuoyu ve kurumları üzerinde tesirli olabilir. Artık sokak gösterileri söz konusu olmasa da, imza toplama eylemleri çoğalmaktadır. Örneğin Madımak Oteli'nin müzeye dönüştürülmesi için imza toplanmış, sonra da toplanan imzalar cumhurbaşkanına ve siyasal partilere gönderilmiştir. Hatta bazı örgütlerin internet sitelerinde bilgisayarlara yüklenecek, doldurulacak ve gönderilecek örnek dilekçeler bulunmaktadır.

Bu kamusallaşmanın bir diğer sonucu desteklerin genişlemesidir. Gerçekten de Avrupa kurumları Alevicilerin taleplerini inandırıcı bulmakta ve genel ilkelerle (ibadet ve inanç özgürlüğü, vb.) ilintilendirmektedirler; bu talepler artık salt partikülarist talepler olarak görülmemektedir. Bu taleplerin derinlemesine değişimler yaratabilecek dayanak noktaları oluşturabilecekleri kanısı uyandıkça, dış destekleri de artmaktadır. Örneğin cemevlerine ibadet yeri statüsü tanınması için imzaya açılan dilekçe DİSK ve bazı köşe yazarları tarafından desteklenmiştir. Aynı şekilde, Milli Eğitim Bakanlığı'nın din dersleri içine Alevilik ile ilgili bir bölümün de katılmasına ilişkin tasarısına bir tepki olarak, AABF ve ABF tarafından zorunlu din derslerine karşı 2005'te başlatılan kampanya İHD, İnsan Hakları Vakfı, DİSK, KESK ve EĞİTİM-SEN'in yanı sıra birçok köşe yazarından da destek bulmuştur.[86] CEM Vakfı ise Mayıs 2004'ten beri, Eğitim Reformu Değişimi adında daha geniş bir

86 Biçin bkz. Mehmet Ali Birand, *Hürriyet*, 8 Temmuz 2006; Taha Akyol, "Aleviler, Sünniler, Kürtler", *Milliyet*, 19 Nisan 2006.

girişim içinde, TÜSİAD veya TESEV gibi çeşitli kuruluşların temsilcileri, üniversite öğretim üyeleri ve gayri müslim entelektüellerle birlikte yer almaktadır. Bu girişimde yer alanlar, belirli bir din görüşünü öne çıkarmayan ve ayin, dua, din kuralı öğretmeyen, onun yerine din tarihine dinî bakışa dayalı olmayan bir giriş oluşturacak, bütün dinler ve inançlar hakkında tarafsız bilgi verecek bir "Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi" dersi önermekte, bunlara ayrıca tercihli din derslerinin eklenebileceğini belirtmektedirler. Böylelikle "Alevi sorunu" kendi içine kapalılıktan kurtulup, daha geniş toplum tartışmaları çerçevesine dahil olmaktadır.

Aleviciliğin Almanya ve Avrupa'da izlediği güzergâhlar, taleplerini Türk devletini atlayarak sonuca ulaştırabilme olanağı bulunduğunu göstermektedir. Ama bu dinamiklerin –ve özellikle de dinî açıdan tanınma olgusunun– Türkiye'ye nakli güç gözükmektedir. Bu durum AABF'ye daha büyük bir eylem özgürlüğü ve Alman bağlamı içinde daha sağlam bir zemine oturma olanağı verse de, Türkiye'de bir karşılığının bulunmaması kazanılmış hakları oraya da taşımanın önünde bir engel oluşturmakta ve farklı yönlerde seyreden gelişmelere kapı açmaktadır.

Sonuç

Alevici kimlik inşalarının aşırı esnekliğinin ilk sonucu, kimlikleri bölmelere ayıran hâkim modelleri yumuşatmasıdır: Alevilik mutlaka dinî bir kimliği gerektirmez, veya hareketin Alevilik adına dinî alana girmesini gerektirmez. 1990'lardan beri çeşitli söylem alanlarında eşzamanlı olarak dile getirilen birçok formülasyon bunu kanıtlamaktadır. Şu halde Alevicilik, üzerinde hak iddia edilen kimliği hareketin oluşturduğunu, bunun tersinin geçerli olmadığını göstermektedir.

ALEVİLİĞİN BİR ALANIN İÇİNE GİRİŞ MANTIKLARI

Hareket Türkiye'de ve Almanya'da farklı güzergâhlar izlemiştir; bu farklılık kendini öncelikle dinî, siyasal ve kültürel alanlara giriş düzeyinde gösterir. Almanya Alevici örgütleri dinî cemaat olarak tanırken, Fransa'da bu mümkün değildir; orada da dışarıya karşı meşruiyetlerini İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'ni ve onun değerlerini benimsemeleriyle temin ederler.[1]

1 Fransa Alevi Birlikleri Federasyonu'nun tanıtım broşürü (*Les objectifs de la Fédération des Unions des alévis de France*, Paris, 1999) vurguyu evrensel ilkelere ve hoşgörüye yapar. Bununla birlikte son zamanlarda yayınları daha dinî bir renge bürünmeye başlamıştır.

Aleviliğin yeniden oluşturulma biçimleri de bir uzamdan diğerine değişir. Dinî açıdan yeniden kurgulanması bile farklı şekillerde gerçekleşir. Türkiye'de Sünniliği örnek alarak, ona göre marjinal bir farklılığın yeniden icadı yoluyla ve heterodoks özellikleri asgariye indirilerek gerçekleştirilir. Almanya'da da Sünnilikten farklılaşma yoluyla gerçekleşir, ama artık Sünnilik model değil, bir karşı-örnektir: Onunla ilgili olumsuzlayıcı temsiller Aleviciler tarafından kendilerini meşrulaştırma stratejisi içinde kullanılır. Yeniden inşa edilen Alevilik Alman bağlamının manevi şartlarına uyarlanmıştır (Anayasa'ya bağlılık, kadın-erkek eşitliği). Burada Aleviliğin yeniden ifade ediliş şeklini belirleyen hukukî açıdan dinî cemaat statüsünün kazanılması koşullarıdır. Alevilik, ders olarak öğretilebilecek bir dogma üretme amacıyla din haline getirilmiştir; belki de ileride Alman sisteminin ürünü olarak, Aleviliği aktarmakla görevli bir din öğretmenleri birliğinin oluşmasına tanık olunacaktır.

Meşrulaştırma tarzlarının farklılığı kendini, bu kadar göze çarpıcı bir biçimde olmasa da, kültürel alanda da gösterir. Aleviliğin Türkiye'de bu söylem alanına girişi, Türk milliyetçiliği üzerinden gerçekleştirilmektedir. Buna karşılık Almanya'da bu süreç, kendi farklılıklarından gurur duymaya çalışan çokkültürlü bir toplum çerçevesi içinde işlemektedir; referans çerçeveleri arasında derin bir farklılık mevcuttur.

Son olarak, hareketin yerel ile ulusal düzeyler arasında eklemlenme biçimi de bir anlamda devletle ters orantılı olarak belirlenmektedir: Paradoksal bir biçimde, Almanya'da devlet federal olduğu halde, Alevicilik ulusal çapta birleşmiştir; buna karşılık Türkiye'de merkezî devlet olduğu halde Alevicilik bölgesel anlamda parçalanmış durumdadır. Türk siyasal sistemi, hareketin şu veya bu sahada ulusal çapta yapılanması konusunda caydırıcı bir etkendir; kimlik konumlanışları esas olarak yerel politik vaziyetler tarafından belirlenmektedir. Bu nedenle ulusal çaptaki örgütler yerel kitle hareketlerini birleştirmekte güçlük çekmektedir. Buna karşılık Almanya bu ulusal yapılanmaya bir ölçüde izin vermekte, çünkü kutuplaşmaya

daha az yol açan bir siyasal bağlam oluşturmaktadır. Bazı kaynaklara erişmek için *Land*'ın [eyalet] sahip olduğu önem, belki de ilk tanınma olanağını –bu tanınmayı doğrudan ulusal ölçekte temin etmek muhtemelen daha güç olurdu– vermektedir; bu olanak daha sonra öteki siyasal veya derneksel aktörler tarafından "ulusal ölçeğe taşınabilir." Aykırı gelse de, Alman federal sistemi ulusal ölçekte yapılanmayı, merkezîleşmiş Türk sistemine göre daha kolaylaştırmaktadır.

Avrupa'daki göçmenlerin kitle hareketleri çoğunlukla Türkiye'deki hareketlerin basit uzantıları olarak kabul edilir – Avrupa'da siyasal özgürlük daha fazla olduğu için, bu hareketlerin çaplarının orada genişlediği düşünülür. Bu varsayım, kapalı bir siyasal sistemden açık bir siyasal sisteme uzanan tek boyutlu bir eksenin varlığını gerektirir. Ama bu boyut görelidir –örneğin Berlin'de Kürt milliyetçisi bir Aleviciliğin ifade bulması epey güçtür– ve özellikle de bu varsayım çok daha karmaşık yapıları olan hadiseleri hatırı sayılır bir indirgemeye tâbi tutmaktadır. Hareketin Türkiye'de ve Almanya'da farklı alanlar içine girmesi, ayrı ve kendine özgü siyasal bağlamlarla açıklanabilir.

Göç hareketi içindeki kitle örgütlenmelerinin sosyolojisi göçmenlerin hak talebi stratejilerinin gittikleri ülkelerin toplumsal ve siyasal koşullarına uyarlanması fikrini geliştirmiştir.[2] Oysa burada eylem bağlamı ve onun algılanışı hareket tarafından uygulamaya konan stratejileri etkilemekle kalmaz, kimlik söyleminin oluşum biçimini, böylelikle de kolektif eyleme verilen mânânın kendisini de belirler. Gerçekten de şurada veya burada yapılan Alevilik tanımları, örgütlerin niteliğinden, yöneticilerin sosyolojik özelliklerinden veya kitle seferberliğinin çapından çok, içinde bulunulan sahaların yapılanışına ve taleplere aracılık edebilecek üçüncü taraflarla ittifak olasılıklarına bağımlı gözükmektedir.

Bu ayrışan güzergâhlar demek ki siyasal bağlamların önemi-

---

2 Ruud Koopmans, Paul Statham, "How National Citizenship Shapes Transnationalism. A Comparative Analysis of Migrants Claims-making in Germany, Great Britain and Netherlands", *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 2001, c. 17, no: 2.

ne tanıklık etmektedir; bu farklılıklar devlet kurumlarının kitle seferberliği biçimlerine göre dışsal unsurlar olarak kaldıkları fikrinin bir kez daha masaya yatırılmasını gerektirmektedir. Kurumların kamusal kategorileri tanımlamak ve kitle hareketliliklerine biçim vermek yönündeki doğrudan veya dolaylı kapasitesi, hem "aşağıdan" –ulusötesi denen hareketler tarafından– hem "yukarıdan" –devletlerin daha geniş birliklere (Avrupa Birliği) katılması veya dışarıdan gelen zorlamalar (Türkiye üzerindeki Avrupa baskısı) yoluyla– aşılan devletlerin güçlerini yitirdikleri "küreselleşmiş" bir bağlamda bile, olayın merkezindeki yerini korumaktadır. Devlet sadece idarî ve hukukî bir biçim değil, aynı zamanda siyasal hayata biçimini veren kurumsal bir gerçekliktir.[3]

SİYASAL ÇERÇEVELER OLARAK TÜRKİYE VE AVRUPA

Aleviciliğin tezahürlerindeki çeşitlilik, onu içinde yer aldığı siyasal sistemlerin de bir çözümleyicisi haline getiriyor. Almanya'da hâkim bir aktörün ortaya çıkışı ve dinî alanın içine girişi, Aleviciliğin Türkiye'de bir türlü ulusal ölçekte yerini bulamamasının Aleviliğin niteliğinden değil, Türk siyasal sisteminin işleyişinden kaynaklandığını gösteriyor. Bu durum, Türkiye'deki kimlik siyasetlerinin bazı paradokslarını ve belli gerilimlerini de açığa çıkarıyor. Kimliklerin siyasallaşması üniter devlet için bir tehdit olarak gözükse bile, devletin kurumları da bunun içinde yer alıyorlar. Türk devleti bırakın tarafsız kalmayı, karmaşık bir biçimde ve farklı kurumları aracılığıyla kimlik siyasetlerine müdahil oluyor.

Birincisi, resmî ulusal kimliği esas olarak kültür politikası ile, siyasal ve tarihsel söylemleri ile tanımlayarak bunu yapıyor. Alevilik bu düzeyde ulusal kimlikle çelişkili ve taraflı bir biçimde –esas olarak kültürel düzlemde– bütünleştiriliyor. Bununla birlikte bu durum, Aleviliğin ayrı bir gerçeklik olarak tanınmasını beraberinde getirmiyor.

3 Peter B. Evans, Dietrich Rueschemeyer, Theda Skocpol (ed.), *Bringing the State back in*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, s. 79, 85.

Buna karşılık devlet kurumları öteki hareketleri dengeleyebilmek için belli bir hareketin önünü dolaylı yoldan açabiliyorlar. Örneğin Erbakan hükümeti döneminde (1996-1997) Alevici örgütlerin bazı siyasi ve askerî kurumlardan ne ölçüde destek aldıklarını gördük. Bu kurumlar daha sonra destekledikleri gruplara cephe alabiliyorlar; 2000'li yılların başında harekete karşı gerçekleştirilen hukukî girişimler de bunu gösteriyor. Meşruiyet ve kimi zaman da yasallık sınırlarında bulunan birçok aktör de, tıpkı Aleviciler gibi, son derece belirsiz ve eğreti bir ortamda hareket ediyorlar.

Son olarak şunu da belirtelim: Güvenlik güçleri, çoğunlukla yerelleşmiş stratejiler bağlamında toplumun bir kesimini ziyadesiyle esirgeyen tutumlar takınabiliyorlar. Örneğin 1990'lı yılların ortalarında yaşanan karışıklıklarda, karma nüfusun yaşadığı bölgelerde Alevilere sanık muamelesi yapıldı.

Etki düzeylerindeki bu çoğulluk, dış görünüşteki bazı çelişkilerin aşılmasını sağlar. Türk devleti tek aktörlü bir model aracılığıyla çözümlenemez, çünkü farklı kesimleri rekabet içindedir ve çeşitli yollardan, doğrudan veya dolaylı olarak kitle seferberliklerinin biçimlenmesinde katkıları vardır.

Ama özel gruplar–özellikle adam devşirme düzeyinde– devlet kurumlarına göz koyabilirler. Bu gruplar mutlaka bir kimlik hareketinin taşıyıcısı olmasalar bile, kurumsal kaynakları –çoğunlukla kamusal alana uğramadan– ele geçirme, taleplerinin karşılanmasını sağlama, hatta bir devlet kuruluşunu tekellerine alma ve kimi zaman, uygulamaya konan siyasetleri etkileme becerisini gösterebilirler.

Hem güçlü hem de zayıf olan bu devlet, söylemin çerçevesini belirleyecek, mutabakat zeminini tanımlayacak ve ondan uzaklaşan hadiseleri suçlu ilan edecek olanaklara sahiptir; ama buna karşılık, hem de evrenselci ve laik bir yönelişi açıkça beyan etse bile, kaynaklar, hatta karar alma düzlemlerinde içinde yuvalanılmasına açıktır.

Türk siyasal sisteminin Alevicilik sayesinde ışık tutulan ikinci bir yönü, "sivil toplum" kuruluşları denen örgütlenmelerin etkisine ilişkindir. Çoğunlukla, otoriter bir devlete karşı

çıkan "sivil toplum"un özü itibariyle demokratik olduğu ve bu yöndeki değişimlerin başını çektiği kabul edilir. Halbuki, hak talebi hareketinin, kendini meşrulaştırma tarzlarının, ama aynı zamanda taleplerin yönlendirilişinin ve sistemin bunlara cevap üretme kapasitesinin çözümlenmesi, "sivil toplum"u melek gibi gösteren bu fikrin, en azından ayrıntılarda biraz değiştirilmesini gerektirmektedir.

Alevicilik, şiddete başvurmayan, kamusal ve tartışan bir hareket olarak ortaya çıkmıştır: Faaliyetinin önemli bir bölümü ispat çabalarına hasredilmiş ve sonu gelmez kamusal tartışmalara yol açmıştır. Ayrıca toplumsal ve siyasal hakların, siyasal alanın ve ulusal kimliğin genişletilmesi yönünde bir talebin de taşıyıcısıdır. Demek ki bu hareket, hem talepleri hem de biçimleriyle demokratik bir hareketin cisimlenişi olarak görülebilir. Bununla birlikte geride bırakılan on beş yılla birlikte, artık Alevilikten söz etmek mümkün olsa da,[4] taleplerinin büyük çoğunluğunun karşılanmadığını kabul etmek zorundayız. Özellikle de örgütler, devlet kurumlarını pazarlık masasına oturmaya zorlayacak bir güce çok sınırlı ölçüde erişebilmiş, hukukî ve siyasi kısıtlamalar kadar, sahaların devlet kurumları veya öteki siyasal aktörler tarafından kilitlenmesi süreci de bunda rol oynamıştır. Son olarak şunun da belirtilmesi gerekir ki, hareket ulusal kimlik veya laiklik gibi ulusal anlaşma unsurlarının yeniden görüşülmesine ancak çok marjinal ölçülerde yol açabilmiştir.

Kamusal alanı kullanmayan ve 1990'lı yılların ortasından 2000'li yılların başlarına kadar gözlemlenen tarzda kitlesel seferberlik gerektirmeyen eylem biçimlerine yöneliş bu bakımdan anlamlıdır. Kitleselleşmenin en başından itibaren dayandığı örtük anlaşma usullerinin ağırlığı bir eğilim olarak giderek

4 Bu da bizatihi bir başarıdır: Nitekim burada kolektif kimlik, herhangi bir kitle seferberliğinde olduğu gibi, dayanışmalar yaratmanın ve kitlenin hareketten uzaklaşması olasılığını azaltmanın bir aracı değildir; üzerinde hak iddia edilen Alevi kimliğini kabul ettirmek kendi içinde bir amaç gibi gözükmekte, söz konusu kimliğin dışarıdan damgalanmış olması bu amacın önemini artırmaktadır. Aynı şekilde kimlik ve özdeşleşme, taleplerin karşılanmasından bağımsız, öznel tatminlerdir.

artmıştır. Kaynaklara erişim bakımından daha sonuç alıcı olan bu eylem tarzları, tartışmaya açık demokrasinin ölçütlerine uymaktan uzaktır. Böylelikle gözlemci ve kitle seferberliği sosyologu tatsız bir saptamayla karşı karşıya kalır: Burada kamusal nitelik hareket açısından bir başarı teminatı olmamıştır ve bir güç kaynağından çok bir kısıtlama gibi gözükmektedir.

Alevicilik sonunda Türk siyasal kültürü içinde yer bulan bir etki kanadı olarak, bilinen örtük anlaşma biçimleriyle birlikte kendini kabul ettirmiştir. Artık onun da içinde yer aldığı kaynakların örtülü bir biçimde yeniden paylaşımı, kamusal, kolektif ve ulusal projelerin önünü tıkayıp, bazı –esas olarak yerel ölçekte veya sınırlı gruplar kapsamında– başka dayanışma türlerinin önünü açmakta, hatta bunları etkinleştirmektedir. Ayrıca kamusal olmayan bu seferberlik biçimleri başka toplumsal kesimlere doğru genişleme olasılıklarını da azaltmaktadır.

Son olarak, "sivil toplum"dan sanki bağdaşık ve tutarlı tek bir aktör söz konusuymuşçasına söz etmenin ne denli hayalî olduğu da saptanmaktadır; farklı kuruluşlar nadiren işbirliğine girmekte, çoğunlukla aralarında birleşeceklerine devlet kurumlarıyla ittifak kurmayı yeğlemektedirler; kimlik temelli veya öyle algılanan örgütlenmeler kimliğe dayalı olmayan kuruluşlarla olduğu gibi, kendi aralarında da işbirliği yapmakta zorluk çekmektedir. Demek ki ittifak yapıları son derece kısıtlayıcıdır ve manevra alanını daraltmaktadır.

Bununla birlikte önemli değişimler de gözlenmektedir. Örgütlerin üzerine çöken bazı yasal ve hukukî sınırlamalar kaldırılmıştır ve bu gelişme Alevicilerin manevra alanında kendini hissettirmektedir. Reformların ötesinde, Avrupa Birliği'ne katılma perspektifi imajları konusunda kaygı duyan devlet kurumlarının eylemlerini sınırlamaktadır. Son olarak, hareketin kamusal alandan çekilme ve kitleselliğini yitirme eğilimi içinde olduğu kanısı, 2004 sonunda gerçekleştirilen daha önce benzeri görülmemiş imza kampanyalarıyla çürütülmüştür. Bununla birlikte bu dinamiğin öncelikle dışarıdan, Almanya'daki gelişmeler aracılığıyla –bu gelişmelerin yurtiçine aktarılması bugüne dek pek mümkün olamamıştır– ve özellikle de Türki-

ye için daha zorlayıcı bir unsur olan Avrupa baskısıyla yaratıldığını da unutmamak gerek; varılan sonuçta Alevici kitle hareketinin payı son derece sınırlıdır.

Alevi sorununa ilişkin değişim dinamiklerinin artık Avrupa'da bulundukları anlaşılmaktadır. Avrupa, kendine özgü, Türkiye'de sonuçlar yaratabilecek siyasal mantıkların oluştuğu bir veya birçok uzam oluşturmaktadır. Yine de bu mantıklar kendiliğinden "olumlu" değildir ve birbirleriyle çelişebilirler. Avrupa –"azınlıklar"a duyulan saygı ve din hürriyeti aracılığıyla– kimlik siyasetlerini kendi bünyesine çekici bir etki yaratmaktadır. Ama bu etki siyasal mantıklardan da bağımsız değildir: Almanya'da Alevici örgütlerin hızlı bir biçimde tanınması, bazı yöneticilerin bu örgütleri Sünni veya köktendinci İslâm'a karşı bir denge unsuru, dolayısıyla "iyi İslâm" olarak yorumladıklarını da ortaya koymaktadır. Peki, Avrupa kurumları düzeyinde durum nasıldır? Onların dinî konulardaki yetkileri ne olmalıdır? Ayrıca öne çıkardıkları bazı kategoriler Türkiye'de yanlış yorumlanmaya veya kötü karşılanmaya açıktır. Avrupa Komisyonu'nun Alevileri "Müslüman bir azınlık" olarak gösteren 2004 raporunun yarattığı önemli kamusal tartışma bunun kanıtıdır. Bu tartışma, "azınlık" teriminin Türkiye'de taşıdığı –Avrupa hukukunda yeri olmayan– kötüleyici anlamı yeniden gün ışığına çıkarmıştır. Bu "azınlık" nitelemesine, sadece üniter bir ulus anlayışını savunanlar karşı çıkmamış, Alevicilerin büyük çoğunluğu da bu nitelemeyi –İslâm'la olan ilişkilere yönelik hassas sorundan bağımsız olarak– reddetmişlerdir. Hak eşitliğini ve kendi farklılıklarınm tanınmasını talep etmekle birlikte, bu kabulün bir "azınlık" statüsü içinde olmasını yadsımakta, tam tersine Cumhuriyet'in aslî unsurları olan yurttaşlar olarak kabul görmeyi istemektedirler; hatta bazıları Avrupa Birliği'nin resmî belgelerinde bu ifadeyi değiştirtmeye çalışmışlardır. Bu tartışma Avrupa'yı da sorgulamaktadır: Farklılık, ancak azınlık çerçevesinde mi düşünülebilir? Bu tartışma daha genel anlamda insan çeşitliliğinin hangi düzeyde düşünülmesi ve çok sayıda karşılıklı bağımlılık bağlamı içinde nasıl yönetilmesi gerektiği sorusunu gündeme getir-

mektedir; bu karşılıklı bağımlılıklar, Türkiye ve Avrupa'yı ayrı ve kapalı siyasal uzamlar olarak ele alan görüşü de esnetmektedir.

Bu farklı mantıklar karşı karşıya da gelebilir. Bugüne kadar Türk yetkili makamları Aleviliğin yutdışında din olarak tanınmasına açıkça tepki göstermemişlerdir. Ama dinî alan Türkiye'deki en kapalı alan olduğu için, benzer bir tanınma işleminin yurtiçinde pazarlık konusu olması epey zor gözükmektedir. Böyle bir çatışma, aynı tarafta bulunmakla birlikte çıkarları ve görüşleri ayrılan yurtiçindeki ve dışındaki Aleviciler arasında da yaşanabilir.

SINIRLAR ÖTESİ BİR HAREKET Mİ?

Bir grubun birçok farklı coğrafî uzamdaki kitlesel seferberliği, onun taleplerin ifadesi, meşruiyet kazanma tarzları ve ittifak olasılıkları açısından farklı biçimde yapılanmış siyasal bağlamlar içine girdiği anlamına gelir. "Ulusötesi" adı verilen kitle hareketlerine yönelik çalışmalar öncelikle evrensel olduğu kabul edilen ve –"mücadele alanları" birçok ülkede bulunsa bile– belirli bir ülkeyle bağı bulunmayan hareketleri (insan hakları, çevre, barış) dikkate alırlar. Bu nedenle siyasal ortam ile kitle hareketleri arasındaki ilişkilere görece daha az önem verirler. Ama Alevicilik, uluslararası düzlemde güçlü bir şekilde yapılanmış kitle örgütlenmelerine (örneğin 1920'li ve 1930'lu yıllarda komünist hareket, Greenpeace, Katolisizm ve Türkiye için de PKK) göre aşırı bir değişkenlik göstermektedir: Stratejileri ve eylem tarzları içinde yer aldığı ayrışık siyasal bağlamlar tarafından fazlasıyla belirlenmektedir. Bu nedenle bağlamların kitle hareketleri üzerindeki etkisini yeniden gözden geçirip, daha fazla önem vermeyi ve içine girilen siyasal uzamların iç içe geçişi ve birinden diğerine geçiş olasılıkları üzerinde yeniden düşünmeyi zorunlu kılmaktadır.

İçine girilen siyasal uzamların çoğulluğu hem bir zaaf hem de bir güç kaynağı olabilir. Öncelikle bir güçtür, çünkü akışkan aktör her uzamda önüne çıkan fırsatlara daha kolay uyum

sağlayabilir: Örneğin daha önceden bu yönde hiçbir strateji geliştirmemiş olsa bile, dinî alanın açılmasından yararlanıp içeri girebilir. Ayrıca siyasal uzamların çoğulluğu Alevicilik gibi bunlardan birinde mağlup edilen bir harekete ötekine geçme olanağını verir. Ama bu çoğulluk bir zaaf kaynağı da oluşturabilir, çünkü hareketin iç tutarlılığını korumak, ulusal ve devletler ötesi düzeylerde eşgüdümü ve birleşmeyi sağlamak güçleşir. Ayrıca bu durum coğrafi bir parçalanmaya da yol açabilir: Bugüne dek çok yakın duruşları benimseyen Türkiye'deki ABF ve Almanya'daki AABF, karşılaştıkları farklı kısıtlamalar ve imkânlar nedeniyle giderek ayrılan yollar üzerinde ilerlerken aralarındaki işbirliğini acaba hangi koşullarda koruyabileceklerdir? Belki de birkaç yıl içinde Alevilik Almanya'da yeni bir Alevi din adamı sınıfı Türkiye'de semah toplulukları ve Fransa'da da insan hakları savunucuları tarafından temsil edilmeye başlanacak, bunların arasında da oldukça gevşek bağlar bulunacak.

Almanya'daki tanınma olgusu, ağ biçimindeki bir işleyişten çok AABF'nin Alman hukukî ve siyasi çerçevesiyle oynamakta gösterdiği beceriyle açıklanabilir. Demek ki Aleviciliğin izlediği güzergâhlar, yan yollardan gidip devletin çevresinden dolaşmaya ve kazançlarını bir siyasal uzamdan diğerine taşıyarak biriktirmeye uğraşan devletler ötesi, örgütlü bir aktörün eseri değildir. Bu saptama bizi, çoğunlukla çok örgütlü ve devletlerin tamamen denetimi dışında kalan ağlar olarak kabul edilen devletler ötesi hareketler üzerinde de yeniden düşünmeye çağırıyor. O halde iç tutarlılıktan, eylem ve olanak birliğinden hangi koşullarda söz edilebilir?

Bir kitle seferberliğinin "devletler ötesileşmesi" sadece içine girilen siyasal alanların çeşitlenmesini değil, aynı zamanda ve özellikle eylem biçimlerinin, taleplerin ve söylemlerin devletler ötesi düzeyde tektipleşmesini ifade eder. Bu da bir uzamdan diğerine geçiş koşullarınm, böylesi süreçlerdeki sınırların ve kısıtlamaların çözümlenmesini gerektirir. Bir hareket hangi koşullarda, bir uzamda biriktirilmiş kaynakları veya dinamikleri başka bir siyasal uzama ihraç edebilmesine yetecek düzey-

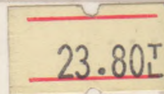
de federatif bir birleşme sağlayabilir? O zaman hangi mantıklar diğerlerine göre öne çıkar ve niçin? Aleviciliğin Almanya'da kazandığı başarıların veya Alevi sorununun Türkiye'nin Avrupa gündemine –birçok Alevici tarafından eleştirilen bir biçimde– alınışının ardından Türkiye'de Aleviciliğe yönelik yeni bir baskı başlarken, küresellemiş bir dünyadaki bu çok önemli süreçlerin son derece karmaşık ve çoğunlukla çelişkilerle dolu olduğunu teslim etmek gerekiyor.



ürkiye nüfusunun yüzde 10 ilâ 30'unu heterodoks İslâm inancı teşkil ediyor. Aleviler bu heterodoks nüfusun önemli bir bölümünü oluşturuyor. Yalnızca dinsel inanç alanını değil, siyasal alandaki yönelim ve farklılaşmaları da belirleyen bir dinsel cemaat olarak Alevi nüfusun kendi dinamiklerini anlamak önem arzediyor. Alevilerin varlığı bir yandan laiklik ve Türk ulusal kimliği gibi meseleleri yeniden düşünmeyi gerektirirken, diğer yandan Alevilerin bu süreçte kendi siyasallaşma süreçlerini nasıl gördükleri ve nasıl anlamlandırdıkları da önem kazanıyor. Élise Massicard'ın 1980'lerden bugüne, hem Türkiye'de hem Almanya'daki Alevi hareketini inceleyen bu eseri, günümüz Türkiyesi'nde siyaset yapma tarzına ve kimlik sorununa yeni bir bakış getiriyor. Massicard bu araştırmasında yalnızca inanç ögelerine, sembolizme ya da motiflere bakmakla yetinmiyor. Aleviler arasındaki farklı politizasyon süreçlerini, etnik kimlik sorunlarını, siyasal tarihe yansıyan ya da yansımayan konumlanmaları ele alıyor. Dinî inanç, siyasal alan ve cemaat arasındaki ilişkileri oldukça çarpıcı bir analize tâbi tutan bu araştırma, Alevi hareketi ve siyasetle ilişkisini anlamak için önemli bir başvuru kaynağı. ■



İLETİŞİM 1265
ARAŞTIRMA İNCELEME 217



ISBN-13: 978-975-05-0541-6

